שו״ת · מחברי זמננו · אגרות משה

אגרות משה אורח חיים ה

הרב משה פיינשטיין

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

אגרות משה אורח חיים ה

הרב משה פיינשטיין

מקור הטקסט: ובלכתך בדרך

התכנים שלפניכם נאספו, מוינו, סוננו ונערכו בעמל רב ובמסירות על ידי צוות פרויקט 'אוצריא' (otzaria.org).

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/אגרות-משה-אורח-חיים-ה/
הקובץ נוצר ב־16 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611151759 של הספרייה.

תוכן העניינים

סימן א 4
סימן ב 4
סימן ג 5
סימן ד 8
סימן ה 16
סימן ו 25
סימן ז 25
סימן ח 26
סימן ט 27
סימן י 36
סימן יא 42
סימן יב 42
סימן יג 44
סימן יד 57
סימן טו 57
סימן טז 58
סימן יז 78
סימן יח 79
סימן יט 103
סימן כ 106
סימן כא 146
סימן כב 149
סימן כג 157
סימן כד 157
סימן כה 183
סימן כו 187
סימן כז 189
סימן כח 190
סימן כט 210
סימן ל 212
סימן לא 213
סימן לב 221
סימן לג 222
סימן לד 225
סימן לה 226
סימן לו 227
סימן לז 228
סימן לח 236
סימן לט 251
סימן מ 265
סימן מא 275
סימן מב 276
סימן מג 277

סימן א

החיוב להזהר בקניית תפילין ומזוזות

בע"ה ג' מרחשון תשל"ז. למע"כ ידידי הרה"ג שליט"א בברכת שלום וברכה וכט"ס.

הנה מחמת ריבוי הנכשלים בעניין זה, רציתי לכתוב בזה דברים עבור נחיצות הזהירות בקניית תפילין ומזוזות. הנה ידוע גודל המצוות של תפילין ומזוזות וחומר העובר עליהן, שאין להאריך מצד הידיעה הגדולה לכל אחד ואחד. אבל מצד חסרון הידיעה שאיכא הרבה הרבה דינים בכשרות תפילין ומזוזות, שאף אות אחת שלא נכתבה כדין פוסלת, ויש פרטי דינים בכל אות איך לכותבו. ויש כמה דינים שלא ניכר פסולן, כדין הכתיבה לשמה, וכתיבה כסדרן דווקא, שבשביל זה אי אפשר לתקן, ועוד ועוד.

וכאשר בעוה"ר רבו הסופרים אשר לא למדו הדינים שלכן אי אפשר לסמוך עליהם, דאף אם האותיות נכתבו כהוגן, אפשר שהיה בהם פסול שלא ניכר. וגם סתם פרשיות דתפילין ומזוזות איכא בהרוב שבהן פסולין ניכרין, והסופרים לא ידעו שהם פסולין, והכשילו להרבה אינשי שסומכין על המוכרים, שמסתמא נתנו להם כשרים. אבל המוכרים לא בדקו אותן כי איכא טירחא גדולה בבדיקת הפרשיות והמזוזות. ויש גם מוכרים שאין יודעין כלום והם עצמם קונים מסופרים שאינם מהוגנים, ואין יודעין הדינים.

לכן יש לפרסם להציבור שצריך לקנות תפילין ומזוזות כשרים, שבלא זה לא רק שלא קיימו המצווה, אלא הוא עוד גרוע שברכו לבטלה. וכשאחד היה שליח לקנות תפילין ומזוזות ולא דקדק לקנות הידועים לכשרים, עבר גם על לפני עוור וגם על מזיק ממון. שהפסיד את שולחו להוציא על מצוות השי"ת, ולא נתן לו בעד ממונו תפילין ומזוזות שיקיים בהם המצוות. ויש לראות שגם התלמידים שבכל ישיבה ילמדו אותם מזה, וירגילום לקיים מצוות השי"ת כדין וכדת.

ידידו, משה פיינשטיין.

סימן ב

פרשיות שנכתבו בכתב הכשר לשיטה שאין נוהגים כן

בע"ה ר"ח כסלו תשמ"ה, מע"כ נכדי האהוב, הרב הגאון מוהר"ר מרדכי טענדלער שליט"א.

באתי בזה לכתוב בקיצור מה שהשבתי לך בעל פה לפני כמה חדשים, בעניין מיני כתבים שנמצאים בסת"ם. יש לידע שאין הכרעה מוחלטת לפסול אף אחת משיטות הראשונים בצורת האותיות (טור או"ח סי' ל"ו), כשיטת הרמב"ם, רש"י או ר"ת וכדומה. וידוע שיש כמה פירושים בביאור קוצו של יוד, וגם שאנו נוהגים להצריך קוצו כפשוטו, כשיטת ר"ת, לא שייך שנאמר שהחולקים עליו אינם לדינא. ובמיוחד אם נמצא שלמעשה היו כאלו שנהגו להכשיר כאותן שיטות, לא שייך שנכריע, גם בשבילנו, שהכתבים הללו פסולים או שהם שלא כדינא.

וגם לא שייך להגיד שיש בזה ענין של מנהג המקום, כגון מנהג אשכנז, שדבר שידוע רק לסופרים, ולא לכולי עלמא, אינו בדין מנהג. ולכן כאשר מביאים לסופר לבדוק פרשה מכתב שאינו על פי השיטה המקובלת, ומיוסד על שיטה אחרת בהלכה, יש להסופר להשיב שהפרשה כשרה אבל אינה למנהגינו ועדיף להשיג פרשיות מתאימות למנהגינו. אבל אין לו לפסול פרשיות אלו.

אקווה שדברים אלו יועילו לבטל המחלוקת בין הסופרים והבודקים בעניין זה.

זקנך אוהבך בלו"נ, משה פיינשטיין.

סימן ג

קדימת אבל על אביו ואימו לעבור לפני התיבה ולדחות אבלים על קרובים אחרים, והדין כשהוא כהן הנשוי לגיורת

בע"ה ט"ז מנ"א תשמ"א. מע"כ ידידי הרה"ג שליט"א.

הנה מאחר שנזדמן שבא נידון מנהג זה לידי ע"י עוד שואל ואף שהוא מסתמא לקנתר מוכרח אני לברר הדבר.

הנה עצם הדין מצד מנהגי הקהילות שאצלינו הוא לא כהשיטה ראשונה ברמ"א יו"ד סימן שע"ו בסופו שאין מקום לקדיש זו אלא על אב ואם בלבד אבל לא בשאר קרובים, אלא דנהגו לומר קדיש גם על שאר קרובים כשאין להם בנים וגם שוכרין אינשי לומר קדיש. אבל להתפלל לפני התיבה כשיש אבלים על אב ואם והם עצמם ראויין לזה אין מניחין את האחרים. אף שכשניזיל בתר טעמא היה לן לומר דדווקא קדיש שהוא נתקן שיאמרו לזכות המתים, יהיה להם יותר זכות לאלו שצריכין לומר עבור אביהם ואמם, גם שלא להניח אלו שרוצים לומר בשביל מתים אחרים. אבל להתפלל לפני התיבה, שהוא חיוב מצד עצם תפילה בציבור לא בשביל זכותים למתים לא יהיה זכות להאבלים דווקא. דהא בעצם צריך שיהיה האדם ראוי להיות ש"צ לירד לפני התיבה, כדאיתא באו"ח סימן

נ"ג סעיף ד', ואם ליכא כזה הטוב שבצבור בחכמה ובמע"ט. ואף אם נימא דהוא רק להיות ש"צ קבוע ולא בדרך אקראי, הא כיון שהוא על י"א חדשים הוא כקביעות. שלכן אף שבזה"ז מקילין בזה וכמדומה שהקלו בזה גם בזמן המחבר, דהא איתא שם בסעיף כ' אם אחד רוצה לומר תפילה בשביל אביו ואחד רוצה לומר בשביל אחר מי שירצה הקהל שיאמר התפילה הוא יאמר. ופי' המג"א בס"ק כ"ג, בשביל אביו, פי' שמת אביו ורוצה להתפלל כדרך האבילים. הרי שהיה כן הדרך גם אז ועוד בדורות קודמים, והניחו לו הקהל בשביל זה אף שלא היו רוצים בו כשלא היה אבל שיהיה ש"צ שלהם, ורצון זה סגי להיות ש"צ. אבל הא מדנקט המחבר דין זה בעובדא שהשני שרצו בו הקהל, ג"כ מה שרצה להתפלל היה משום שרוצה להתפלל בשביל אחר, היינו שהוא קרובו, או אף בשביל אחד שאינו קרובו כלל, אלא שהוא שוקד לטובתו, ובל"ז לא היו רוצין הקהל גם בו, הוא משמיענו עוד חידוש, דאף רצון כזה שאינו מחמת שרוצין בו בעצם מחמת שראוי לכך, אלא מצד טובת זכות להמתים, נמי אם רוצים באחד יותר, מכריע רצון הקהל. ונשמע מזה שני דברים, האחד, דהקהל צריכים להסכים שיתפלל לפני התיבה מי שצריך להתפלל בשביל זכות המת, אם לא כשהוא פסול ממש, שאז מסתבר שאפילו הסכמת הקהל לא יועיל. והשני, דאין חילוק לעניין הסכמת הקהל בשביל זכות המת, אם הוא לבן, או לקרוב בעלמא, כגון אחיו ובן אחיו שמתפלל בעד אחיו ודודו, ואולי גם לאיש אחר המתפלל בעד חברו שמת שרוצה לזכותו שקיבל עליו לומר קדיש ולהתפלל עבורו, שהם רשאים להסכים להאחר שהוא קרוב בעלמא, ואולי גם לאיש אחר בעלמא, דאין הקהל צריכין להתחשב בזה כלל.

ושמעינן מזה לכאורה דלתפילה לפני התיבה ליכא חילוק בין אבלים על אב ואם, ובין שאר קרובים ואף אינשי בעלמא. דהא הקהל צריכין להסכים שיתפלל לפני התיבה מי שמתפלל לזכות המת, ומ"מ רשאין להסכים לקרובים ולאינשי בעלמא שמתפללים לזכות קרוביהם וחבריהם המתים, אף שאיכא שם אבל על אב ואם. אבל מ"מ אפשר להסתפק אם להקהל הם שווין ולא איכפת להו מצדם מי יתפלל לפני התיבה, אולי אז יכול האבל על אב ואם לדחות מי שרוצים להתפלל בעד שאר קרובים, דלכאורה גם אז ליכא עדיפות, וצריכין להטיל גורל בינייהו. דאל"כ לא היו הקהל יכולין לדחות להאבל על אב ואם, כשרוצים במי שמתפלל בשביל קרוב ואיש אחר בעלמא. אלא הוא משום שבתפילה שהוא ענין הציבור לא שייך שום זכיות ליחידים, ומה שהניחו שיתפללו לפני התיבה למי שמתפלל לזכות המת הוא מצד דאגת הקהל לטובת המתים, שלהם

אין חלוק בשביל איזה מת, שלכן גם כשלא איכפת להו אין יכול האבל על אב ואם לדחות האחרים.

או דילמא דיש לאמוד דעת הקהל, דכיון שאצלם הם שווין, מסרו הדבר להצריכים להתפלל שיתנהגו כפי שנסדר להם, שהאבל על אב ואם קודם ודוחה לאלו שהם רוצים להתפלל בשביל אחרים. ואם נימא כצד הב' ניחא מה שנוהגין שהאבלים דוחין את הרוצים להתפלל לפני התיבה מחמת קרוב וחבר. אבל אם נימא כהצד הא' שכן יותר מסתבר לכאורה, נצטרך לומר דאצלינו בזה"ז הוא מנהג בייחוד שהתפילה לפני התיבה נמסר מהקהל לאלו הצריכים להתפלל, כמו שהוא דבר פרטי שלהן, והולכין אצל התיבה גם בלא נטילת רשות. ורק כשליכא מי שצריך להתפלל מכבדין הקהל לאחד שיתפלל. שלכן הוא שייך גם לתפילה דוקא למי שהוא אבל על אב ואם ולא למי שמתפלל עבור קרובו וחברו, אפילו כשיזדמן שהקהל יאמרו דעתם שאין רוצים בזה מאיזה טעם, כשלא נפסל לדינא בשביל זה.

עכ"פ למעשה נוהגין בקהילות שאצלינו, שהאבלים מתפללין לפני התיבה והן מדחין כל מי שרוצה להתפלל בשביל קרובים וחברים. אבל וודאי מי ששמועתו רעה באיזה דבר עבירה, בין בדברים שבין אדם לחבירו בין בדברים שבין אדם למקום, אין מניחין אותו להתפלל לפני התיבה אפילו הוא אבל. אבל ברור ופשוט שאין לעשות מחלוקת בזה. דאם הקהל דביהכ"נ יודעין במעשיו ומ"מ רוצים כולם שיתפלל לפני התיבה, בין משום שמחזיקין אותו לבעל תשובה בין משום שרוצים לקרבו מאיזה טעם, אין למחות בזה. ואם יש כח ביד הרב להשפיע על אנשי קהילתו שיסדרו שלא כל מי שרוצה יוכל להתפלל לפני העמוד אלא אינשי שמוחזקין שהם שומרי תורה, אף בתפילות דכל יום ויום, היה זה דבר גדול. אבל אם א"א לתקן זה באופן טוב ושלום אין למחות.

והנה לא ידע נכדי מהר"ר מרדכי שליט"א שיושב בביתי, שהשואל הוא מביהכ"נ שיש שם רב, וחשב שאין שם רב, ומחמת שהוא הגבאי, שואל. דלכן אמר לי שאחד, שכנראה הוא גבאי, שואל בכהן שנשא גיורת, שחזר בתשובה לענין כל התורה ומקפיד על מצווה קלה כבחמורה, אלא חי עם האשה הגיורת וילדיו, וכמובן שהוא משום שהוא דבר היותר קשה לו לפרוש. ולכן אמרתי שאף שהיה לנו להרחיקו כ"ז שאינו מגרשה לאשתו הגיורת שפסולה לכהונה, ולא להניחו להתפלל לפני העמוד, מ"מ מאחר שעכ"פ שב בתשובה לענין כל התורה, אין לדחותו לגמרי ויש ליתן לו איזה זכות אך לא כראשון. והטעם דכיוון דבכהן שנשא גרושה, וכן שאר פסולי כהונה, הקנס מדינא איתא בסימן קכ"ח סעיף מ' רק שלא ישא את כפיו ולא יקרא ראשון בתורה, ולא שיקנסו גם יותר שלא יהיה

לו גם זכות סתם אינשי שאף למפטיר לא יקראוהו. לכן אף שמ"מ כיוון שאין בידינו לענוש לעוברי עבירה אלא בעניינים אלו שלא יכבדוהו בעניני ביהכ"נ, אנו קונסין אותו הרבה, יש בידינו גם להקל כשרואים שחזר בתשובה מכמה דברים, שלא לקנסו ביותר ממה שחייבו לנו משום דאולי ראוי יותר לקרבו. ולכן אמרתי דאין לדחותו לגמרי אלא ליתן לו זכות קטן מאבל השני.

ועתה שנודע שהשואל הוא מביהכ"נ אשר כתר"ה הוא הרב שם ולא שייך לו לשאול שאלה זו, דהרי על כתר"ה מוטל לדרוש ולחקור אחר כל פרטי העניין. ולכן יש לכתר"ה לדון כפי שנראה בזה העניין. אבל בשביל זה טוב שכתר"ה בעצמו לא יתפלל לפני העמוד, להתרחק מן החשד, ואז ידון כפי שדן, מאחר שאיכא מערער. וגם אף כשליכא מערער מצינו שהקפידו חז"ל הרבה על עניין חשד אף בדרך רחוק.

ידידו מוקירו, משה פיינשטיין.

סימן ד

הערות קצרות בשולחן ערוך הלכות קריאת שמע סימנים נ"ח - ס"ה

[סימן נ"ח, סעיף ג]

מי שהוא אנוס וכו' יכול לקרותה עם ברכותיה קודם שיעלה עמוד השחר.

במגן אברהם ס"ק ג' איתא דהוא הדין ביום ערבה דמפשי ברחמי. ותמוה מאד שיתירו לקרות קריאת שמע קודם כדי שיכיר, בשביל מנהג בעלמא דאמירת הושענות וצ"ע.

[סעיף ה]

אם נאנס ולא קרא ק"ש ערבית עד שעלה עמוד השחר וכו' קורא ק"ש ויוצא בה ידי חובת קריאת שמע ערבית. ואם היה אנוס באותה שעה לצאת לדרך וכו' לא יקרא אז ק"ש פעם שנית לצאת בה ידי חובת ק"ש של יום, שמאחר שעשה לאותה שעה לילה אי אפשר לחזור ולעשותה יום.

לכאורה למה שבארתי בביאור הני תרי לישני דרשב"י בברכות ח' ע"ב, ובביאור דברי התוס' דף ט' ע"א ד"ה לעולם, ללישנא ב', שיכול לקרות שתי פעמים אחר עמוד השחר קודם הנץ, אין זה טענה דעשה לאותה שעה לילה, דלא עשאה כלל לילה, אלא מפני שהוא זמן שכיבה וזמן קימה. אלא סברא בעלמא היא. ומה שכתב הט"ז סק"ג שהוא עוד פשיטא וודאי לא מובן דהא אין זה כתוס', וממילא אינו פשיטא אף להחלוקים עלייהו. ואולי יפה כתב באשל אברהם בגליון, דהוא דווקא שקורא קודם שיכיר, אינו יכול כשקרא אז של לילה, דאז הדין מובן יותר. והוא מדקדוק לשון המחבר, ואם היה

אנוס, שמשמע דרק על דין אנוס שקורא קודם שיכיר אינו יכול, אבל אחר שיכיר ליכא הסברא כל כך, כיון דיש חילוק להרבה דינים בין קודם שיכיר ללאחר שיכיר.
והנה לע"ד היה נראה דאף דתלוי בשכיבה וקימה לפירוש התוס' בגמ', מכל מקום תלוי גם ביום ובלילה, דשתי פעמים קריאת שמע הוא אחד ביום ואחד בלילה, ובשכבך ובקומך הוא שאשמועינן דלענין קריאת שמע נחשב לילה עד סוף זמן שכיבה, ויום מהתחלת זמן קימה. ומחמת זה מסתבר דלא שייך כשהוא כבר אחר הנץ. רק מעמוד השחר עד הנץ, וכן משקיעה עד אחר צאת הכוכבים, שהם יום רק מחידושא דלמאיר ובא קראו יום, בירושלמי ריש ברכות. ולכן הוי טעם השו"ע הואיל ועשה לאותה שעה לילה טעם ממש מדינא.

[סימן נ"ט, סעיף ב']

אבל אם אמר בדברו מעריב ערבים ולא אמר יוצר אור, או לא סיים יוצר המאורות לא יצא. במג"א ס"ק א' איתא דיאמר ליוצר אור אחר י"ח. ונראה כי גם בלא אמר שתי הברכות כלל, נמי צריך לאומרם אחר י"ח.

[סעיף ג']

יש אומרים שהקדושה שביוצר יחיד אומרה לפי שאינה אלא סיפור דברים. ויש אומרים שיחיד מדלגה ואינה נאמרת אלא בציבור. ויש לחוש לדבריהם וליזהר שיחיד יאמרנה בניגון וטעמים כקורא בתורה.
נראה בטעם המחלוקת דודאי הוא סיפור דברים, אבל היש אומרים שיחיד מדלגה סובר דממילא הוי גם כמקדישים אנחנו בהסיפור דברים. ומטעם זה ניחא מה שמועיל קריאה בניגון וטעמים כקורא בתורה, אף שהא הוא במקום שאסור לו בלימוד תורה, ואיך שייך להתיר בשביל הנגינה. דהוא משום דאומר הסיפור דברים שממילא הרי מן הראוי לומר בנגינה, שזהו הספור דברים שנאמר זה בקראי. אבל בציבור שממילא גם מקדישין בעצמם, יכולין לומר גם בלא נגינה. אבל ביחיד שכל היתרו הוא מפני שהוא סיפור דברים, לכן צריך לומר בנגינה כמו שהוא סיפור דברים שנאמרו בקראי. ואף שלא אמר כל הקרא, ליכא קפידא כל כך אף ביחיד כיון שהסיפור הוא גם בחצי הקרא.

[סעיף ד']

ברכת יוצר וערבית אומר עם הש"ץ בנחת וכו' ולא יענה אמן אחר סיום הבוחר בעמו ישראל באהבה משום דהווי הפסק. ובהגר"א, כמ"ש הטעם דעונה אמן אחר ברכותיו ה"ז בור, משום שאין להפסיק בין הברכה ובין דבר שמברך עליו.

מה שכתב הגר"א דאף בעונה אמן על ברכותיו הרי זה בור מטעם הפסקה, הוא דבר תמוה דהא אף בעונה אמן אחר ברכתו במקום שרשאי להפסיק כמו בברכת השחר נמי הוא בור וצע"ג. ועי' לקמן סימן ט' סעיף א'.

[סימן ס', סעיף ב']

מג"א ס"ק ב', איתא בכוונות ובכתבים והזכירות הללו (בברכות ק"ש) הם מצוות עשה. לכן כשיאמר וכו' להודות לך, (יזכור דהפה) לא נברא רק להודות ולא לדבר לשון הרע, וזהו זכירת מעשה מרים וכו'. וצריך טעם למה תיקנו לקרות פרשת עמלק, מה שלא תיקנו בזכירות אחרים. וי"ל דמתן תורה יש לנו חג עצרת, וה"ה שבת, ומעשה מרים ומעשה עגל לא תיקנו מפני שהיה גנותן של ישראל.

לכאורה פשוט שבלימוד האיסור דלשון הרע לא יצא הזכירה. דהמצווה נאמרה שנזכור מה שעשה למרים, שהוא שאף מרים נענשה על חטא לשון הרע שנלמד שיש עונש חמור דצרעת, ושאף מרים נענשה על שדברה רק באחיה שלא הקפיד, וכל שכן על לשון הרע חמור על אלו שמקפידין, וזה ליכא בזכירת האיסור. אבל כוונת המג"א שבתיבות להודות לך יחשוב גם זה שנענשה מרים.

ומה שתירץ דעל זכירת מרים ומעשה העגל לא תיקנו מפני גנותן של ישראל וגנות מרים הנביאה, לכאורה כיון שחייבין להזכיר, וזכירה הוא בציבור לא שייך לתרץ זה. וגם מה שייך לשון תיקנו, הא פרשת זכור הוא מדאורייתא.

ואולי הוא משום דיוצאין בזה גם כשקורין בפרשת השבוע שנזכר עמלק, וכן בכל הזכירות. וכן משמע במג"א ריש סימן תרפ"ה, ומצאתי כן בספר תורה תמימה ריש פרשת זכור. ומה שסגי בפעם אחת בכל שנה, נראה פשוט משום שעד שנה נזכר ויותר משנה נחשב שכחה, וכדדרשי חז"ל במקום אחד (ברכות נ"ח ע"ב אמר רב אין המת משתכח מן הלב אלא לאחר שנים עשר חודש) מאסמכתא דנשכחתי כמת מלב. אבל מכל מקום תיקנו שבת מיוחד לזכירת עמלק, והוקשה למג"א למה לא תיקנו שבת מיוחד לכל הזכירות. ותירץ שלמתן תורה הא איכא חג עצרת שקורין בייחוד, ולשבת, הא עצם כל השבתות הוא כזכירה ואין צריך שבת מיוחד להקריאה, וסומכין על הפרשיות שנזכר בהם שבת. ונשאר קושיא על מרים ומעשה העגל על מה שלא תיקנו שבת מיוחד. ועל זה תירץ שפיר משום שהוא גנותן של ישראל. ומה שזכירת יציאת מצרים הוא שלא בספר תורה וביחיד, כיוון שהקרא נאמר שכל יחיד יזכיר בכל יום ובכל לילה לא שייך ממילא ספר תורה שהוא רק בציבור.

[סימן ס"א, סעיף א']

יקרא קריאת שמע בכוונה באימה וביראה וכו'. ובט"ז סק"א, מידי הוא טעמא דאסור בגילוי הראש משום קלות ראש, שהוא כאילו אין עליו עול. וכאן שצריך עכ"פ אימה ורתת וזיע, אי הווה אז בגילוי הראש, הווה נמי דרך אימה, אלא שלא הטריחנו הקב"ה בזה (לפרוע ראשינו).

מה שכתב הט"ז דבשעה שקורא קריאת שמע שהוא באימה וביראה ליכא מדינא איסור דגילוי הראש, תמוה. הא מפורש בסימן צ"א סעיף ג' שאסור להוציא הזכרה בראש מגולה, ונמצא שיותר חמור מעניין קלות הראש, וצ"ע. ואולי כוונתו כשיש תפילין על ראשו, דזה עושה שלא יהיה בקלות ראש, כמו בכיסוי, ועדיין צ"ע.

[סעיף ג']

מסיים ש"ץ ה' אלקיכם אמת, וחוזר ואומר בקול רם ה' אלקיכם אמת. הגה, ואם היחיד רוצה גם כן לאמרם עם השליח ציבור אין איסור בדבר. ובמג"א ס"ק א', ובספר עשרה מאמרות כתב דש"ץ אינו אומר בלחש אמת. ויחיד אומר בלחש אמת ואינו חוזר ואומר אמת ונמצא דהווי רמ"ח תיבות מכוון, אבל אם אומר בלחש אמת וחוזר ואומר אמת הווי רמ"ט תיבות.

מה שכתב הרמ"א ואם היחיד רוצה גם כן לאמרם עם הש"צ אין איסור בדבר, נראה דהוא דוקא לשיטת התוס' ברכות דף כ"א ע"ב ד"ה עד שלא יגיע, דאי שומע כעונה, הוא הפסקה. לכן כיון שמפסיק לשמוע יכול גם לענות. אך שלא בציבור לא תיקנו שיחזור, רק בציבור לבד. אבל לרש"י ששמיעה אף שהוא כעונה לא הוי הפסק, מסתבר שיהיה אסור לאמרם אף בצבור עם הש"צ.

בדבר המחלוקת אם הש"צ יאמר בלחש אמת, נראה להכריע למעשה דאם הש"צ גומר אחר הקהל שתיכף חוזר ואומר לא יאמר בלחש אמת, דהא לא יהיה לו הפסק בין אלקיכם לאמת. ואם הוא צריך לחכות יאמר אמת כדי שלא יהיה הפסק בין אלקיכם לאמת.

והנה נמצא שהצבור משלימין לרמ"ח תיבות אף שהוא באמצע הברכה דאמת ויציב, דהא כיוון שאין חוזרין לומר אמת הרי תיבת אמת (ששומעים מהש"ץ) הוא מאמצע הברכה דאמת ויציב והוא קצת פלא.

[סעיף יד]

הגה, ויש להפסיק בפסוק ראשון בין ישראל לה', ובין אלקינו לה' השני, כדי שיהא נשמע שמע ישראל כי ה' שהוא אלקינו הוא ה' אחד.

לכאורה הא צריך גם לקבל מלכות שמים בקריאת שמע, כמפורש בלשון המשנה (ברכות י"ג ע"א) בדברי ריב"ק, ולא סגי במה שיכוין רק שה' הוא אחד. אלא דזה גופא שה' הוא אלקינו שאנחנו מקבלים עול מלכותו, נמי צריך לכוין. אך אולי בהפסק שמעינן תרתי. ותוס' פירשו בפסחים דף נ"ו ע"א ד"ה לא היו מפסיקין, שההפסק הוא כדי שלא ישתמע דאומר תפלה לה' שישמע את ישראל ויענם.

[סימן ס"ב, סעיף א']

אף על פי שמצווה לדקדק באותיותיה, קראה ולא דקדק בהן יצא.

דכן סובר ר' יוסי (ברכות ט"ו ע"א). ולכאורה תמוה דהא הוא גם על אותיות דומות כמו בכל לבבך, שמחסיר אות אחד, ומאי טעמא יצא, הא הוא כהחסיר תיבה שלא יצא. ואולי מכיוון שרגילין אינשי לדבר כן נחשב זה כלשון, ובכל לשון הא קורין קריאת שמע. ואף לשון שנשתבש הרי הוא לשון, כמו כינויי נדרים, עיין בר"ן ריש נדרים בשם הר' יהודה בן חסדאי. וטעם ר' יהודה שסובר לא יצא, אולי הוא סובר כירושלמי ריש נדרים דמצריך קרא לכנויי נדרים משום דהוא לשון שבא משבושים, ולכן בקריאת שמע שליכא קרא לא יצא (ועי' עוד בזה לקמן סי' ה' סוף סעיף א').

[סעיף ד']

אם מחמת חולי או אונס אחר קרא קריאת שמע בליבו יצא.

נראה פשוט מלשון יצא שיצא ממש המצווה. והטעם דאף דהלכה כרב חסדא (ברכות כ' ע"ב) דהרהור לאו כדיבור דמי, הא בשעת הדחק יש לסמוך אף על דעת יחיד, וכל שכן על דעת רבינא. שבגמ' לא איפסק הלכתא, ורק התוס' (שם ד"ה רב חסדא) בשם ר"ח פסק כן. ועיין ביו"ד סוף סימן רמ"ב בהנהגת הוראת איסור והיתר של הש"ך, ובט"ז סימן רצ"ג ס"ק ד'. ועיין בבאר היטב סק"ב שיד אהרן סובר דאינו חייב לחזור ולקרוא קריאת שמע כשנסתלק האונס, אף שעדיין הוא זמן קריאת שמע, אם כן וודאי סובר שיצא. ואף הפרי חדש שהביא שם שמחייב לחזור ולקרות, הוא משום דכיוון דעתה נתברר שלא היה שעת הדחק שהלכה כר"ח לכן צריך לחזור ולקרות. ולכן תמוה מה שכתב במשנה ברורה ס"ק ז' דלא יצא המצווה אלא יהרהר כדי לקבל איזה שכר, דהא יותר משמע דיצא ממש. וגם הקשה בני הרב ראובן נ"י, דהא בגמ' אמר על בעל קרי למה מהרהר לר"ח, ואמר ר"א כדי שלא יהו כל העולם עסוקין בו והוא יושב ובטל. וזה לכאורה לא שייך אלא בציבור, ולא אמר כדי לקבל שכר עכ"פ, אף שאינה קיום מצווה. ואם כל העולם עסוקין בו הוא אף ביחיד, מצד כל העולם כולו, יש לומר שה"ה גם בזה שהוא אנוס, ומנליה למ"ב טעם אחר שלא הוזכר בגמ', וצ"ע.

[שם]
הגה, ואף לכתחילה יעשה כן אם הוא במקום שאינו נקי לגמרי וכו' ובלבד שלא יהא המקום מטונף לגמרי דאסור להרהר בד"ת במקום הטינופת. ובמג"א ס"ק ב', כגון בית האמצעי של מרחץ שמותר להרהר ואסור לדבר כמ"ש סי' ס"ד. ובשל"ה דף ס"ו כ' דמ"ש תר"י שמהרהר בליבו היינו שיחשוב בליבו שמחוייב לברך ויצטער על כך על שאינו יכול לברך, עכ"ל. אבל אין לשון תר"י משמע כן.
תמוה איזה מקום הוא דאינו נקי לגמרי. אם ספק, הא צואה אסור בהרהור כמו בדיבור מן התורה, ואם כן ספק לחומרא. ואם משום דקריאת שמע נמי הוא מדאורייתא, שאיכא ספק לחומרא לאידך גיסא, יהיה מותר גם בדיבור ממש. ואולי מכיוון שחזינן שהקלה תורה בהרהור מבדיבור, דנגד ערווה אסור דיבור והרהור מותר, ראו להקל לעניין ספק גם בצואה, אף שבוודאי צואה גם הרהור אסור, מצד הסברא שגם לאידך גיסא הוא ספק לחומרא, ועדיין צ"ע.
ומה שכתב המג"א ס"ק ב' כגון בבית האמצעי, הא שם ליכא זוהמא, והאיסור הוא משום שיש גם ערומים שהוא משום ערווה, דליכא איסור בהרהור, ולא שייך לומר אינו נקי לגמרי, כיון שלא מדין זה דנקיות הוא.
ומה שכתב בשם השל"ה דיצטער, לא מובן. דזה מסתבר שבכל עשה שאינו יכול לקיים הוא כן, ואף בסוכה בירדו גשמים הא יש לו להצטער דהוא כאומר איני רוצה בשימושך, ומה לנו שאר אונס ושאר מצוות, וצע"ק.
ובידיים שאין מנוקות לגמרי משמע נמי שיהרהר. עיין בביאור הלכה שמפורש כן. והוא פירש כגון שנגע במקומות המכוסים. ונצטרך לומר שאין לו מקום אף לקנח בכותל ובמידי דמנקי. ומשמע דאוסר בדיבור אף בשעת הדחק בזה. ולכאורה יש לפרש דנגע ממש במקום הטנופת, אבל עכ"פ רואה שהם נקיים מצואה וכדומה. אבל זה ברור שאם ישפשף במים יראה שהם יותר נקיים, שנמצא שהיו מטונפות בדבר שאין העין רואה שהן מטונפות, ובזה הקלו לענין הרהור וצ"ע לדינא.
[סעיף ה']
צריך ש"ץ להשמיע קולו בשמע ישראל כדי שישמעו הקהל וימליכו שם שמים ביחד. ובמגן אברהם ס"ק ג', העולת תמיד (ס"ק ה', שכתב כ"כ הכל בו בשם המדרש ומסיים שם אפילו אמר יחיד שמע ישראל צריך ג"כ לאמרו עם הציבור שלא יהא נראה שאינו מודה למה שאומר הציבור) לא עיין סימן ס"ה סעיף ב' (קרא ק"ש ונכנס לבית הכנסת ומצא ציבור שקורין ק"ש צריך לקרות עמהם פסוק ראשון שלא יראה כאילו אינו רוצה

לקבל וכו', והוקשה למג"א מה הוסיף העולת תמיד הרי הלכה שהביא נתפרשה להלן). ובדגול מרבבה, ולעד"נ דבסימן ס"ה מיירי שקרא כל קריאת שמע, אבל העולת תמיד בשם הכלבו הוסיף שאם אמר פסוק שמע ישראל ואחר כך הציבור אומרים שמע ישראל צריך לענות עמהם, אף שהאומר שמע שמע כאומר מודים מודים, מכל מקום בזה שלא יהיה נראה כאינו מודה למה שהציבור אומרים יאמרם שנית.

מדברי הדגול מרבבה שכתב דאף שהקדים ואמר שמע צריך לענות עם הציבור, כיוון שלא לענות עם הציבור גרע מלומר ב' פעמים שמע. משמע דבאמצע פרשה שניה יצטרך לענות שמע, ואין לחוש להפסק, כמו עניית קדושה, וצ"ע לדינא.

[סימן ס"ג, סעיף א']

קורא אותה מהלך או עומד וכו'.

גבי מהלך, לכאורה ליכא חסרון לבית שמאי (ברכות י' ע"ב) בבוקר שצריך לעמוד, דגם מהלך הוא כעומד ולא כשוכב, והווי לעניין מהלך כמו לבית הלל, דרק אין הכוונה טובה כמו בעומד, שרק בפסוק ראשון צריך לעמוד כבסעיף ב'. ואם כן תמוה קצת מה שכתב המג"א ס"ק ד' בשם הב"ח דאחר פסוק ראשון אסור לעמוד דנראה שעושה כבית שמאי. דבשביל הא דבית שמאי לא היה צריך לעמוד דגם מהלך הוא בכלל עומד, ורק בשביל כוונה הוא עומד, שלכן גם לבית הלל טוב לעמוד מלהלך. אלמא דסובר המג"א והב"ח דלבית שמאי דוקא עומד ולא מהלך וצע"ק בזה.

[סעיף ב']

מי שרוצה להחמיר לעמוד כשהוא יושב ולקרותה מעומד נקרא עבריין. ובמג"א ס"ק ב', מי שמחמיר בפני רבים בדבר שמותר דאיכא למיחש ליוהרא מנדין אותו וכו' ואם מחמיר בפני רבו ורבו מיקל מנדין אותו אפילו עביד לשם שמים, ואפילו אין פשוט כל כך להתיר לא יחמיר נגד דברי רבו אם לא שיש לו ראיה לסתור דבריו.

נראה דצריך לנהוג כמו שהורה הרב, שאין לו לשנות, אף כשיודע שיש חולקין. כדבארתי בהא דרבה בר בר חנה דאמר לבנו בפרק מקום שנהגו (נ"א ע"א) שהוא שראה את ר' יוחנן אוכל דאייתרא מותר והבן אסור כדבארתי בחידושי לפסחים (ונדפס בדברות משה שבת ח"א סי' י' ענף ב', וח"ב סי' ל"ט הערה ט"ו, שרבה בר בר חנה עצמו היה מסופק אם מותר לאכול דאייתרא, ואכל רק משום שרבי יוחנן אכל בפניו והוי זה כהוראה לרבה בר בר חנה שיאכל, אבל להורות הוא עצמו לבנו שיאכל - לא הורה מחמת שהיה מסופק בזה כנ"ל, וחלות דין הוראה על דבר שהוא ספק הוא רק למי שקיבל את ההוראה ולא לאחריני, ועי' בזה עוד לקמן חיו"ד סי' ל"ח).

[סעיף ג']
היה מהלך בדרך וצריך לקרות ק"ש צריך לעמוד בפסוק ראשון. ובט"ז ס"ק ב', ולפ"ז נראה דכיוון דאיתא ספ"ק דקידושין דרכוב כמהלך דמי, ממילא ה"ה נמי לעניין זה שיעמוד עם הבהמה בשעת קריאת פסוק ראשון, דגם בזה י"ל שכיון שהוא טרוד בהולכת הבהמה אינו יכול לכוון שפיר.
מש"כ הט"ז אינו מובן דאף כשהבהמה תעמוד כשהוא עליה, נמי היא טרדא, כמו במהלכת וצ"ע בכוונתו.
[סעיף ה]
מג"א ס"ק ח, ותר"י ס"ל דמדאורייתא צריך לקרות פרשה ראשונה.
תמוה מאד מה שהביא המג"א בשם תר"י דבפרשה ראשונה יצא, וכן הוא ברש"י ריש ברכות (ב ע"א ד"ה עד סוף). מאי שנא ממזוזה דצריך לכתוב ב' הפרשיות, והכי נמי כיון שקאי ודברת בם על קריאת שמע, ולא בדברי תורה, למאן דאמר קריאת שמע דאורייתא, וצ"ע.
[סימן ס"ד, סעיף א']
אבל אם הקדים פרשה לחברתה אע"פ שאינו רשאי יצא, לפי שאינה סמוכה לה בתורה. תמוה לכאורה מאי שנא מכתיבת כסדרן בתפילין ומזוזה, שאף כתיבת הפרשיות צריכה להיות כסדרן אף שאינם סמוכות בתורה. וצריך לומר דבקריאת שמע הם שתי מצוות, לקרא פרשת שמע ולקרא פרשת והיה אם שמע, ולכן אין חלוק מה יעשה קודם. וזה שאין סמוכות בתורה הוא טעם שהם שתי מצוות. דאם היו סמוכות בהכרח היה זה מצווה אחת דלא היה מקום לומר בשביל חילוק הפרשיות שהם שתי מצוות. דהמצווה היתה לקרוא מפסוק שמע עד הארץ. אבל מכיון שבאמצע ישנם הרבה פרשיות שאין בהם חיוב קריאה, מסתבר שהם שתי מצוות. ונוגע זה לשהה כדי לגמור כולה שחוזר לראש בסימן ס"ה סעיף א' ששיעורו יהיה בפרשת שמע כדי לקרות כל פרשה שמע, ובפרשת והיה כדי לקרא כל פרשה והיה. אך שיקשה לפי זה איך שייך שיוצא בפרשה ראשונה, שכתב רש"י ריש ברכות. ומוכרחין לומר דפרשה והיה הוא רק מדרבנן, ולכן לא חייבו בקרא אחר פלג המנחה לקרוא עוד הפעם בלילה, וצ"ע עדיין.
[סעיף ד']
היה עומד בוכתבתם ואינו יודע אם בוכתבתם שבפרשה הראשונה וכו' אבל אם התחיל למען ירבו ימיכם א"צ לחזור דסירכיה נקט ואתי.

יש חידוש גדול בסירכיה נקט, לומר למען ירבו אחר וכתבתם השני, שלכאורה לא היה שייך על זה סירכיה נקט, דהרי כך שייך לומר אחר הראשון כמו אחר השני. והוא משום דשייך סירכיה נקט גם על זמן אמירתו לאחר כמה רגעים משהתחיל, ואולי דמי זה לעובדא דהט"ז בסירכה נקט דהאשה במליחתה (יורה דעה סימן ס"ט ס"ק כ"ד, גבי אשה שבישלה בשר ושכחה אם מלחה אותו תחילה אם לא, והתירו משום דוודאי עשתה האשה כדרכה ומלחה תחילה, כעין ההיא דאמרינן גבי ק"ש וכו' דסירכיה נקט ואתי). [סימן ס"ה, סעיף א']

אפילו שהה כדי לגמור את כולה יצא. ובמג"א ס"ק א', כתבו התוספות והמרדכי סוף ר"ה, קשה הדבר מאד שהציבור ממתינין ושותקים עד שיגמור ש"ץ זולת.

וניחא להו האמירה דש"צ גופיה, משום דרשאין להוסיף בנוסח הברכה. אבל כיוון ששותקין, שמשמע שכן היה מנהגם דרק הש"צ היה אומר, הוקשה. ומכאן ראיה שלא שייך לצאת באמירת הש"צ להחשב כעונה. והטעם מהא דכתבו התוס' בפרק שלשה שאכלו (מ"ו ע"א ד"ה ולמאן דאמר) שאין שנים שיודעים כל אחד רק חצי ברכה אומרים ברכה אחת (שאי אפשר לצאת בשמיעה מאחר אלא בברכה שלמה) והזולת הא הוא רק הוספה לברכות שביוצר, שלכן הוא רק חלק מהברכה, שליכא על זה דין שומע כעונה.

סימן ה

בחיוב הכוונה באמירת פסוק ראשון דקריאת שמע וברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד בע"ה ד' כסלו תשמ"א. מע"כ ידידי הרב הגאון מוהר"ר אליקים שלנגר שליט"א אשר בבאר יעקב.

[א]. הרהר בדברים אחרים באמצע פסוק ראשון של קריאת שמע אם הוי הפסק הנה לפי לשון המ"ב בסימן ס"ג ס"ק י"ג שכתב אפילו נתכוין לקיים בקריאה מ"ע דק"ש, מ"מ כל שבאמצע פנה לבו לדברים אחרים הרי לא קבל עליו מלכות שמים בהסכמת הלב. והוא מלשון הרשב"א בחידושיו בברכות דף י"ג ע"ב לעניין פסוק ראשון דק"ש וברכת אבות דבתפלה, שכתב אבל אלו שהן קבלת מלכות או סידור שבחים אינו בדין שיהא לבבו פונה לדברים אחרים, והובא בב"י סימן זה. והוסיף המ"ב בבה"ל סימן ק"א ד"ה המתפלל, שמשמע מלשון הרשב"א דאם פנה לבו באמצע הברכה לדברים אחרים לא יועיל, אפילו אם בעת שאמר אח"כ התיבות של הברכה יחזור ויכוין. היינו שמחדש דמה שפנה לבו לדברים אחרים אף שלא היה זה אלא במחשבה, הוא הפסק בק"ש. ומשמעותו דאם איירי הרשב"א באמר פסוק ראשון דק"ש כשלא נתכוין כלל לתיבות

שאמר אלא לדברים אחרים, הרי לא קבל כלל מלכות שמים. ולא הי"ל להרשב"א לחלקו משאר מצוות, דהוא משום דבלא כוונת הענין הרי לא עשה שום דבר מהמצווה כלל. שאמירת דברים בעלמא אף שהם דברי קבלת מלכות שמים, לא שייכי לקבלה בלא שימת הלב לפירוש הדברים שאומר. אלא ודאי שידע כשאמר פסוק של שמע ישראל וכשאמר ברכה ראשונה דאבות מה שאומר, והיו דברי קבלת מלכות שמים ודברי הברכה דאבות, אבל הרהר כשהיה צריך לאומרם בדברים אחרים. כגון אחר שאמר תיבות שמע ישראל הרהר בעלמא, קודם שאמר ה' אלקינו או קודם שאמר ה' אחד, בדברים אחרים, אף דכשאמר אחר זה ה' אלקינו ה' אחד נתכוין היטב לקבלת מלכות שמים כדין, הוא הפסקה. וכן כשהתחיל ברכת אבות, כגון אלקי אברהם, והפסיק באיזה הרהורי דברים בעלמא, ואח"כ אמר אלקי אברהם בכוונה, הוא הפסקה. ולכן כתב הרשב"א אבל כאן צריך כוונת העניין, כלומר שלא יהרהר בדברים אחרים, ולא כתב שידע מה שאומר. משום דאיירי הרשב"א שידע מה שאומר, אלא שקודם שאמרם בפה הרהר באיזה דברים ואח"כ אמרם כראוי בכוונה, שג"כ הוא חסרון בקיום קבלת שמים וברכה ראשונה דתפלה. ונתן טעם משום דאינו בדין שיהא לבבו פונה לדברים אחרים בשעת קבלת מלכות שמים וסידור שבחים, שבשביל זה הוא מפסיק.

ומש"כ שם בבה"ל, כן משמע לכאורה מפשטות לשונו אף דיש לדחות קצת, ולכן מסיק, ויש לעיין לענין דיעבד, הוא משום שאולי כוונת הרשב"א הוא כשהרהר בדברים האחרים בעת אמירתו, שנמצא שאמר פסוק ראשון דמלכות שמים ואמר סידור השבחים בברכת אבות דתפלה בלא כוונת הענין, שא"כ לא קבל עליו מלכות שמים אף שאמר הדברים בפיו, דכיוון שאמרן בלא שימת לב הם מילים בעלמא. אבל כשאמרן בכוונת קבלת מלכות שמים וסידור שבחים, אך שהפסיק באיזה הרהור, לא יתחשב בדין הפסק, כיון שלא הפסיק בדיבור. והחידוש הוא שלא נימא שאף מצוות קבלת מלכות שמים הוא רק באמירת הפסוק לבד בלא שום כוונה, והכוונה שאמרינן בגמ' הוא רק כוונת קיום המצווה, מטעם דמצוות צריכות כוונה, דכן משמע שהיה סבור הרשב"א תחלה. וחזר בו לומר דכוונת קבלת מלכות שמים הוא עיקר בהמצווה, ואינו תלוי בדין דמצוות צריכות כוונה לצאת. ופשוט שאם מצוות צריכות כוונה לצאת יצטרך בק"ש כוונה לצאת המצוה בקריאה ובהכוונה, ואף אם אין מצוות צריכות כוונה, צריך כוונה זו שהוא עיקר בהמצווה שלא שייך קבלה בדברים בעלמא שלא בשימת הלב.

אבל מ"מ משמע ליה להמ"ב בלשון הרשב"א שהביא הב"י, שהוא לא הביא תחילת דיבור הרשב"א שהיה סובר שאיכא מקום לומר דאף למצוות קבלת מלכות שמים נמי

יסגי באמירת הפסוק בלא שום כוונה. שלכן מפרש שלהב"י אין זה שום חידוש. אלא מה שהוא נחשב הפסק מה שהרהר בדברים בעלמא קודם שאמר לשון הפסוק, הוא חידוש לדידיה. וגם אולי מהלשון אינו בדין שיהא לבבו פונה לדברים אחרים, ולא כתב אינו בדין שלא ידע מה שאומר בשעה שאומרם, משמע ליה גם מהרשב"א עצמו. ולכן מסיק דיש לדחות קצת המשמעות ויש לעיין לענין דיעבד, שאם היה ראיה מהרשב"א היה זה גם בדיעבד, כמפורש בלשון הרשב"א, אבל מאחר דיש לדחותו הוא ספק לבה"ל לענין דיעבד. וכוונתו דלכן יצא בדיעבד כשהרהר בדברים בעלמא שלא בשעה שאמר פסוק ראשון שבק"ש וברכת אבות דבתפלה. אבל כשלא נתכוין בשעת האמירה באמת לא יצא מדינא, וצריך לחזור בק"ש. ובתפילה בלא נתכוין באבות ג"כ צריך לחזור מן הדין, אבל האידנא אין חוזרין בשביל חסרון כוונה כדכתב שם הרמ"א בשם הטור. זהו פירוש כוונת המ"ב בבה"ל וגם איך שסובר למעשה.

ולע"ד לא מסתבר כלל לומר שהפסקה בהרהור הוויא הפסקה, אף באמצע פסוק ראשון ובאמצע ברכת אבות, כשאחר שהרהר אמר התיבות בכוונה. דחידוש גדול כזה כל כך יותר מכפי שהיה סבור תחילה הי"ל לפרש. וכל חיסרון לענין דיעבד בלא נתכוין לכוונת הענין שכתב הרשב"א, הוא רק כשלא נתכוין לקבלת מלכות בק"ש וסידור שבחים באבות אלא לענינים אחרים, הוא בשעת האמירה שדינו לחזור כאילו לא היה אומרם כלל. אבל הרהורים במחשבה בעלמא, כשלא אמר כלל, אינו בדין הפסקה, אלא אם שהה כדי לגמור את כולה, שדינו שחוזר לראש לרמ"א סימן ס"ה סעיף א' עיי"ש.

ולכתחילה וודאי יש ליזהר מעצם הדין, שבכל התפילה צריך להתכוין, כדאיתא בגמ' ואיפסק בש"ע בריש סימן ק"א. וגם בק"ש מהראוי להתכוין בכל ג' פרשיות, ובכל פרשה ראשונה ביותר. דהא איכא תנאי, ר"ע ור' אחא משמיה דר' יהודה דסברי כן, וגם רבב"ח א"ר יוחנן פסק כן אף לעיכובא. ולענין לכתחילה סברי כו"ע שצריך להתכוין בכל ג' הפרשיות כדאיתא בסימן ס"א. וגם בלא כוונה לא יצא כראוי משום שלא שייך לדקדק לקרוא כדין. ואף שגם בלא דקדק באותיותיה נפסק דיצא דהא בברכות דף ט"ו ע"ב א"ר טבי א"ר יאשיה הלכה כדברי שניהם להקל, מ"מ חמור זה יותר. דהא ילפינן שם מקרא, דתני ר' עובדיה קמיה דרבא ולמדתם, שיהא לימודך תם, שיתן ריווח בין הדבקים, וחשיב רבא בכל ג' הפרשיות. ויש בהדקדוקים גם מה שאם אמר במהירות ממש לא יצא, שהחסיר למ"ד אחד מבכל לבבך, והחסיר מ"ם אחד מואבדתם מהרה, או וחרה אף במהירות שהחסיר האל"ף מאף, וקרא הקמץ שבוחרה בפתח, כדאיתא הרבה אינשי בזמננו, והרוב אינשי שבא"י קורין כן, הרי נמצא שקרא ממש וחרף, וכן

הרבה. שבזה וודאי לא יצא כלל דהא צריך לקרא כל הפרשה. והא דנפסק בריש סימן ס"ב דיצא דהלכה כדברי שניהם להקל הוא בסתמא, דתלינן דלא קרא במהירות כל כך עד שיחסיר אותיות, אבל וודאי מצוי שיארע כן (עיין לעיל סימן ד' בהערה לסימן ס"ב סעיף א'). ומוכרחין לקרוא בנחת ובשימת לב להשגיח ע"ז. ופירוש כוונת ליבו וודאי הוא כל מחשבה אפילו המצויין ביותר ולא שייך להסתפק בזה.

[ב]. פירוש הכוונה המעכבת בפסוק ראשון של קריאת שמע, לכתחילה ובדיעבד, ואיך יעשה כשלא התכוין

והא דכתב כתר"ה לפרש הכוונה המעכבת בפסוק ראשון דק"ש, הנה וודאי צריך להתכוין לפירוש המלות, דכשאינו מבין מה הוא אומר וודאי לא שייך שוב שום כוונה. אבל פשוט שבשמות הקדושים לא שייך ענין פירוש המלות, דאין שם המפורש בחשיבות שם מצד שפירושו הוא היה הוה ויהיה, שהרי חזינן דהיה הוה ויהיה אינו בחשיבות שם. וכן שם אד', שהוא ג"כ בחשיבות שם המיוחד, כדאיתא בתוס' שבועות דף ל"ה ע"א ד"ה בפר"ח, אף שפירושו הוא פשוט שהוא אדון כל העולם אינו בחשיבות שם מצד פירושו, דהא אדון העולם אינו בחשיבות שם. ואף כשנכתב אדני אינו בחשיבות שם, אלא כשנקרא בקמץ תחת הנו"ן, ולא כשהוא נקרא בחיריק. וא"כ בהכרח מה שהוא בחשיבות שם, כשנכתב ונקרא כמו שקורין בשעה שאומרין השם, אינו מצד הפירוש אלא שכן הוא השם בעצם. אבל יש לשם זה גם כוונה שהוא אדון כל העולמים. וכן מסתבר שגם השם שד' אינו בחשיבות שם מצד הפירוש שאמר לעולמו די, דהרי ג"כ אינו בחשיבות שם אלא כשנקרא בשני פתחין או בפתח וקמץ כבסוף פסוק ומקום אתנחתא, ולא כשיקרא בסגול תחת השי"ן אף שהוא עוד יותר במשמעות שאמר די. וגם שם אלקים אינו שם מצד פירושו שהוא תקיף בעל היכולת ובעל הכחות כולם. דהא איתא בנדרים דף כ"ה ע"א על מה שהביא הגמ' ממשה רבינו דכשהשביע את ישראל אמר להם הוו יודעין שלא על דעתכם אני משביע אתכם אלא על דעתי וע"ד המקום. משום שחשש דאפשר שיהיה מי שישתבע אדעתא דנפשיה שיסיק שמא לעכו"ם אלוה וישבע, אלמא דעביד אינש דמשתבע אדעתא דנפשיה, דחי דהוא משום דעכו"ם איקרי אלוה. אף דלא שייכי לשום מעשה דהא הם עץ ואבן כסף וזהב. ואין לומר דהוא משום טעות הגויים העובדים להם ואומרים שיש להם כחות לעשייה, דהא לא משמע שחשדם מרע"ה לכופרים בהשי"ת ומאמינים בע"ז, אלא ששייך לישבע בע"ז אף שאינו מאמין בה, דהא תנן בסנהדרין דף ס' ע"ב הנודר בשמו והמקיים בשמו עובר בל"ת. ואם לא היה שייך לישבע בע"ז כשאינו מאמין בה, ה"ה בהכרח כאומר אלי אתה שחייב מיתה.

שלכן חשדם שכדי שלא יהיה עלייהו חיוב שבועה נשבעו בע"ז שנקראו ג"כ בשם אלוה, ויעברו על איסור הלאו. הרי שאף אם נשבעו בהע"ז קראו להם אלוה, אף שלא שייכי לשום מעשה, דהא הם עץ ואבן וכדומה. הרי חזינן שהשם אלקים נמי הוא שם בעצם. ודוקא באותיות אלו ולא בשאר תיבות שפירושם נמי בכל /בעל/ כחות כחזק ואמיץ ותקיף וגבור וכדומה. וכן הוא בכל השמות, אין החשיבות דהוא שם מצד הפירוש, אלא שהן שמות בעצם שהוזכרו בקראי. וקבלה מסיני שז' שמות שחשבן בברייתא שבועות דף ל"ה ע"א הם השמות בעצם שאין נמחקין, ושאר השמות כחנון ורחום וגדול וגבור וכדומה אינם בחשיבות שמות אלא בחשיבות תוארים.

ונמצא שלעניין פירוש המילות כל השמות הם בפירוש אחד דהוא השם יתברך. והוי לענין פירוש המילות הכוונה ה' הוא אלקינו והוא ה' אחד, היינו שני ענינים איכא בזה. אחד דה' הוא אלקינו שקבלנו את עול מלכותו עלינו, והשני שהוא ה' אחד במציאות. ולא היה סגי לומר ה' אלקים, כי היה זה הודעה שה' הוא האלקים על העולם שהוא בראה ומנהיגה. שלדבר זה הוצרכו בזמן אחאב שעבד הוא, והרבה מעשרת השבטים אשר מלך עליהם, ע"ז, בטעותם ע"י איזבל המרשעת ותת"נ נביאי הבעל והאשרה. ואמר להם אליהו שיעשה דבר לפני כל העם שלא יסתפקו ויקבלו ללכת אחרי האלקים שהוא אמת והסכימו לזה. שלכן כשהכירו ע"י שירדה אש ה' ותאכל את העולה אשר הקריב אליהו, שה' הוא האלקים, היה סגי במה שהשיבו רק ה' הוא האלקים (מלכים א' י"ח ל"ט), שהרי כבר קבלו עליהם באמירת אליהו. אבל בחיוב קריאת שמע שנאמרה לישראל שהם מאמינים בני מאמינים, דלבד דיודעים ומכירים בה' ובתורתו, איכא חיוב לקבל כל אחד ואחד עליו עול מלכות שמים שני פעמים, שחרית וערבית, לא סגי במה שיאמרו ה' אלקים, אלא שחייבנו לומר ה' אלקינו היינו שקבלנו עלינו עול מלכותו.

אבל בש"ע סימן ה' איתא עוד דין. דכשיזכיר את השמות יכווין בכל שם כפ"מ שמשמע לנו שג"ז הוא עניין גדול בהשמות. ומדוייק לשון הטור שכתב ויכווין בברכותיו פירוש המילות שמוציא מפיו, ובהזכירו השם יכווין פירוש קריאתו באד' לשון אדנות, ופירוש כתיבתו בהויה שהוא היה הוה ויהיה, ובהזכירו אלקים יכוין שהוא תקיף אמיץ אשר לו היכולת בעליונים ובתחתונים, משום שהם שני ענייניים. דבכל לשון הברכה צריך לכווין פירוש המילות שמוציא בפיו, ובהזכרת השמות שלא שייך לומר שזהו עיקר פירוש השם כדבארתי, יכווין עכ"פ בכל שם שמזכיר כמשמעותו, שהוא ג"כ עניין גדול בהשמות. ובש"ע שכתב יכווין בברכות פירוש המילות כשיזכיר השם יכווין פירוש קריאתו, לא מדויק, דמשמע מהלשון שהכוונה בהשמות הוא פירוש המילות, דלא כדכתבתי שאינו

כן. וגם בלא זה הא לא הוזכר שצריך לכווין פירוש המילות שבכל הברכה. ולכן ברור שהפירוש בש"ע הוא שהם שני דברים, יכווין בברכות, היינו בכל נוסח הברכה פירוש המילות, והוא דין הראשון שבטור, ואח"כ כתב דין השני שבטור, כשיזכיר השם יכווין פירוש קריאתו באדנות, שהוא דין הכוונה בהשמות. וטוב יותר להגיה בש"ע לכתוב וכשיזכיר השם, שהוא ממש כלשון הטור.

ולפ"מ שביארתי ניחא מה שמפורש במתני' דף י"ג ע"א שבפ' שמע מקבל עליו עול מלכות שמים. וכן איתא הלשון שם ע"ב בגמ' א"ל רב לר"ח לא חזינא ליה לרבי דמקבל עליה מלכות שמים, א"ל בר פחתי בשעה שמעביר ידיו על פניו מקבל עליו עול מלכות שמים. שלכאורה איתא הכוונה באחד כדאיתא שם סומכוס אומר כל המאריך באחד מאריכין לו ימיו ושנותיו וכו' כיוון דאמליכתיה למעלה ולמטה ולארבע רוחות השמים תו לא צריכת, ופרש"י שהארכת שיעור שתחשוב בלבך ה' אחד בשמים ובארץ וד' רוחותיה. היינו דמפרש דמה שאומר וחושב אחדות השי"ת הוא ממילא כוונת המלכתו. וכן הוא בטור שכתב בסימן ס"א וצריך להאריך בד' דאחד שיעור שיחשוב בליבו שהקב"ה הוא יחיד בעולמו למעלה ולמטה ובד' רוחות העולם. ולכן פשוט שגם בש"ע סעיף ו', אף שמחלק המחשבה לשתים כר' יונה בברכות שם בשם רבני צרפת, דבחי"ת כדי שימליכהו בשמים ובארץ, ובדל"ת שהקב"ה יחיד ומושל בד' רוחות העולם, לא פליג ע"ז. והוא משום שאחדות השי"ת הוא ממילא מלכות השי"ת. אבל הא שייך זה לענין עצם המלכות דהשי"ת על כל העולם כולו וגם על האינשי, לענין שה' מולך עליהם בכל העניינים, בין שהם יראי השי"ת בין שהם רשעים.

אבל הא מלכות זה דהשי"ת אינו נוגע לקבלת האינשי, דהא מצד עניין בחירה דהאדם הא שייך שלא יקבל עליו מלכותו אף שיודע שהוא מלך בעצם. והא מצינו שלמעשה היו גדולי עולם ונעשו רשעים להכעיס הגדולים ביותר, כירבעם בן נבט, ואחאב ומנשה, שחטאו והחטיאו ביותר, ושלילת זה הא ליכא במה שחושב באמירתו ה' אחד שהוא מלך יחיד על כל העולמות. אבל לפ"מ שבארתי הויא קבלתו מלכות שמים באמירתו ה' אלקינו. אבל חייבתו תורה לומר גם אחר שקבל עליו מלכות שמים, ה' אחד, להודיע גם שליכא עוד אחר אלא ה' אחד, היינו שלא שייך כלל לקבל מלכות אחר.

ויש לפרש שהוא שייך למצוות קבלת מלכות שמים שהוא לומר שהיא קבלה גמורה לעולם, שהרי ליכא אלא ה' אחד לבדו למעלה ולמטה ובכל ד' רוחות העולם. ולכן נחשבת מצווה אחת שהיא קבלת עול מלכות שמים, שהודעת האמונה שה' אחד הוא ג"כ מחיוב קבלת מלכות שמים עליו. ואף אם נפרש שהוא עוד חיוב מצד עצמו, להודיע בפה

בכל יום שאנו בני ישראל מחוייבין להאמין באחדות השי"ת. אבל יותר נכון כפירוש ראשון, מדאמרינן רק שהוא מצוות קבלת עול מלכות שמים. עכ"פ קבלת עול מלכות שמים הוא מעיקר לשון הקרא ה' אלקינו, ולקיום הכרחי לקבלה זו היא ההודעה במה שמאמינים אנחנו שה' אחד, למעלה ולמטה ובכל ד' הרוחות.

ולענין דיעבד מסתבר שפירוש המילות והכוונה בה' אלקינו, שמקבל עליו עול מלכותו דהשי"ת, שהוא ג"כ מפירוש המילות לפ"מ דפירשתי. והכוונה באחד שהוא אחד למעלה ולמטה ובד' הרוחות, הוא לעיכובא שלא יצא בלא זה. אבל טוב כשלא נתכווין בזה, שצריך לחזור, שיגמור לקרות הפרשה ואח"כ יחזור אפילו כשליכא שומעין אף שמותר (עיין במ"ב סימן ס"א ס"ק כ"ב). ולחזור התיבה מסתבר שאסור, מאחר דנראה כמתלוצץ, לפרש"י ברכות סוף דף ל"ג, שא"כ אין זה קריאה סתם שחייבה תורה. וממילא אף שהאמת שחזר בהתיבה היה משום שלא נתכווין, מ"מ אין זה הקריאה שאמרה תורה. ועיין בבאור הלכה ד"ה בין, שג"כ כתב שלרש"י דנראה כמתלוצץ אפשר דלא יצא. ולע"ד מסתבר שלא יצא, ואף כשקורא בביתו וחוזר וקורא אותה תיבה מחמת שלא נתכווין, לא יצא. כי סברא ברורה הוא לע"ד וצ"ע לדינא. אבל לכתחילה וודאי אף בביתו אין לו לחזור את התיבה אף כשלא נתכווין מטעמא דרש"י. ולכן אף בביתו כשלא נתכווין טוב שיגמור כל הפרשה ראשונה ואז יחזור לקרות בכוונה לכה"פ פסוק ראשון.

אבל כשלא כיוון בהשמות הכוונות דנאמרו בסימן ה', אבל ידע ונתכווין בתיבת ה' שהוא השי"ת, דהוא על תרגום אידיש שכל ישראל האשכנזים דברו מאות בשנים בשפה זו בשם גאט, יצא בזה. אף שאין חילוק בין תרגום שם הויה ותרגום שם אד' ותרגום שם אלקים, שעל כל השמות מתרגמין רק בשם גאט, יצא. וכדחזינן בסידורי קרבן מנחה שניתרגמו בע"ט עבור נשי דלא הבינו לה"ק, שתירגמו פסוק ראשון דק"ש, הערצו ישראל גאט אונזער גאט ער איז איין איינציגער גאט, סגי בזה. והיה תרגום זה בע"ט גם לפני מאות שנים שראו תרגום זה רבותינו מדורות הקודמים ויצאו בזה. ואף שלא ניתרגם גם מה שצריך להתכווין שהוא יחיד למעלה ולמטה ובד' רוחות העולם, נראה שזהו בכלל שתירגמו על תיבות ה' אחד ער איז איין איינציגער גאט, ולא תרגמו בקיצור גאט איז איינער, שאז היה שייך לטעות ולומר שרק לנו הוא איינער, ולכן תרגמו לומר באריכות ער איז איין איינציגער, שמובן לכל שמשמעותו שליכא אחר כלל בשום מקום, לא למעלה ולא למטה ולא בכל ד' רוחות העולם. ויותר היה ניחא להוסיף בהתרגום דע"ט ער איז איין איינציגע גאט אויך אויבן און אונטן אויך אין אלע זייטן פון דער וועלט, דמאחר שכוונה זו לעיכובא לא היה כדאי להקל ולקצר אף שהיא אותה כוונה.

ומש"כ כתר"ה שיתכווין בכל שבעת הרקיעים, זה לא הוזכר בשום מקום, ואין להוסיף מעצמנו, אף אם לכו"ע היה שבעה רקיעים. ובפרט שר' יהודה בחגיגה דף י"ב ע"ב סבר שהם שניים, ובלשון הרמב"ם פ"ג מיסוה"ת כתב שהם תשעה, ועיין בהפירוש מה שתירץ, ור"א בן יעקב שאמר עוד למעלה מראשי החיות ומשמע שלא פליגי עליו. וגם הא איכא גם למעלה מרקיעים ולמטה, ויש אחורי הכיפה דד' רוחות, שאסור וגם לא שייך להסתכל בזה, וצריך לכווין שגם שם ליכא אלא ה' אחד, לכן אסור לחשוב ז' רקיעים אלא סתם למעלה ולמטה. וברמב"ם פ"ב מק"ש ה"ט שנקט בשמים ובארץ, וכן בש"ע סעיף ו' וכן בטור בלשון הי"מ, נראה משום דהשמים סתם קאי על כל מה שלמעלה, ובארץ סתם על כל מה שלמטה. אבל כשיאמר מספר ז' רקיעים הוא למגרע.

[ג]. אם אמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד מעכבת בקריאת שמע

ומש"כ כתר"ה בשם הגאון מטשעבין זצ"ל שאמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד אינו מעכב בק"ש, וא"כ כ"ש כשאמר ולא נתכווין. וראייתו ממתני' דרפ"ב דף י"ג ע"א, היה קורא בתורה אם כיוון לבו יצא, אף שבקרא ליכא בשכמל"ו. וראייה זו אינה מוכרחת, דהא אפשר לומר דאיירי באמר אחר פסוק שמע ישראל שקרא בתורה בשכמל"ו. והי"ל להביא ממתני' דפסחים דף נ"ה ע"ב, שלא מיחו באנשי יריחו שהיו כורכין את שמע, שלר' יהודה בברייתא שם דף נ"ו ע"א הוא שלא היו אומרים בשכמל"ו. ואם היה מעכב בקיום מצות ק"ש הרי היה להם למחות. אך אולי משום שרבא לא פי' כן במתני', ואפילו רב יהודה האמורא לא פי' כן אלא כר"מ, שלכן ליכא ראייה משם שאין למחות. אבל עכ"פ מדר' יהודה הא איכא ראייה, דהוא הא סובר שלא היו אומרין בשכמל"ו ואומר נמי שלא מיחו הרי משמע שסובר ר' יהודה שאינו מעכב, ומדר' יהודה נשמע גם לכו"ע דאינו מעכב מצוות ק"ש.

ועיין ברש"י שכתב על דברי ר"מ, ולא היו מפסיקין בין אחד לואהבת. וכתב מהרש"א בח"א שלרש"י משמע שלר"מ אין לומר כלל בשכמל"ו, ומה שכל ישראל אומרין הוא מחמת שהלכה כר' יהודה. אבל בגמ' לא משמע שאיכא בזה פלוגתא בין התנאים איך שנעשה אנן בדברים שכל ישראל עושין שני פעמים בכל יום, שהוא דבר תמוה מחלוקת כזה, ונצטרך לומר שלא ידעינן איך קראו תנאים הראשונים וכל ישראל ק"ש. וגם שלשון ואנן מ"ט אמרינן ליה, ולא אמר ור' יהודה מ"ט סובר דאמרינן ליה, נצטרך לפרש שקאי זה על זמן גדול שהתחילו לנהוג כר' יהודה. וכן לשון אמרי רבנן היכי נעביד, היה זה רבנן דאחר זמן, או שכבר היה תקנה זו, דהא ר' יהודה אומר שכל ישראל אמרו זה ורק אנשי יריחו לא אמרו, שנמצא שר"מ היה פליג על כל ישראל, שהרי א"א לטעות בדבר שכל

ישראל עושין פעמיים בכל יום. ומנ"ל לרש"י דבר תמוה וזר כזה בלא שום הכרח ובלא שום משמעות. והרי שייך לפרש ולא היו מפסיקין בין אחד לברוך, שג"כ וודאי צריך להפסיק. וכדמוכרח לפרש כן לעיל מזה בהא דרב יהודה האמורא אמר ג"כ כלשון ר"מ ולא היו מפסיקין, שהוא לא היו מפסיקין בין אחד לברוך, דהא בימי ר' יהודה האמורא ודאי כבר אמרו בשכמל"ו, דר' יצחק ודבי ר' אמי ור' אבהו היו בזמנו, וגם בנהרדעא מקומו של שמואל רבו הא אמרו, ולא שייך שיפלוג עלייהו ר' יהודה. וא"כ למה הוצרך רש"י לפרש בר"מ שפליג על ר' יהודה, לא רק במעשה דאנשי יריחו במה שלא נהגו ככל המקומות, אלא שיפלוג על ר' יהודה למעשה לדידן.

ולכן מסתבר שהוא ט"ס וצריך לגרוס בין אחד לברוך, כדאיתא כן בתוס' מנחות דף ע"א ע"א ד"ה וכורכין, בסופו, שכתבו ויש מי שאומר שלא היו מפסיקין בין אחד לברוך, ומסתבר שהוא פירוש של רש"י. וגם אולי אין צורך להגיה, דהא אין כוונת רש"י שבלא הפסקה יש להשמיט איזה אות, או שלא להפסיק במקום שצריך להפסיק מצד הטעמים. אלא דכאן באחד צריך להפסיק בסוף פסוק ראשון, כמו לפרשה אחרת, דהוא ענין אחר, ככוונת מרע"ה בכתיבתו ע"י הקב"ה, ע"י הארכת האחד לקבלת מלכות שמים, בגמירת אמירת פסוק זה לכל אחד ואחד שקורא, לואהבת שהוא צוואת דינים איך להתנהג ולעשות כל ימיו דאחר קריאתו. וממילא כיון שנכתב אדעתא דכל קורא יפסיק כאן, לא שייך להשתנות אף לאחר שתיקנו לומר כאן בשכמל"ו, שהוא מעין פסוק ראשון. דאינו לצוואה על הנהגתו ועשייתו לכל ימיו דאחר קריאתו, אלא לקבלת מלכות שמים שעושה בקריאתו. שהוא מברך על שזכה לקבל עול מלכותו בשמחה ובברכה לשם כבוד מלכותו, ונמי צריך להפסיק אחריו, דהרי הוא ממילא אופן הקריאה שאמרה תורה. ולכן דברי מהרש"א בח"א אינו נכון בכוונת רש"י.

וגם איכא במהרש"א שם טעות, דכתב דלגירסא שניה שהיו אומרים בשכמל"ו, אין לנו לומר כלל היפוך האמת והדין, והא מפורש ברש"י פי' שהיו אומרים אותו בקול רם. ואף שמשמע שלא היה זה בגירסתו, הרי היה מוכרח שחסר איזה דבר בלשון רש"י יותר ממה שמובן ממרדכי פ"ב דברכות וצ"ע.

אבל פלא שאחר שכתבתי זאת חיפשתי בספרים, וראיתי בביאור הלכה סימן ס"א סעיף י"ג, שהביא ג"כ הראיות מהיה קורא בתורה אם כיוון לבו יצא כראיית הגאון מטשעבין, וגם הביא ראייתי מר' יהודה דפסחים, והביא הא דמהרש"א בפשיטות שלרש"י לר"מ אין לומר בשכמל"ו. ולא הרגיש שדברי מהרש"א אליבא דרש"י לא נכון כלל, מדברור שליכא מאן מתנאי ואמוראי דפליגי ע"ז שצריך לומר בשכמל"ו, וכדאיתא בירושלמי

בפשיטות, וכמנהג כל ישראל גם בזמן התנאים בלא חולק. ומסתבר שכן קראו ק"ש גם מזמן מתן תורה, אף שאינו מן התורה, כהרבה דברים מדרבנן שהיו עושין כן גם בימי מרע"ה. וכן פשוט לע"ד שמוכרחין לומר בשכמל"ו, והחמירו שיהיה בדין פסוק ראשון כמפורש בש"ע ריש סימן ס"ו לעניין שלא יפסיק בו כלל, אם לא מפני חשש שמא יהרגנו, כמו בפסוק ראשון. וסובר הלבוש שכ"ש לעניין חומרת פסוק ראשון שהוא לכוונה, וכן פסק המג"א (סימן ס"א ס"ק י"א). ולענין חזרה, הנכון כערוך השלחן סימן ס"א סעיף ו' עיי"ש, שקודם שהתחיל ואהבת צריך לחזור ולומר בכוונה, אבל אחר שהתחיל ואהבת אין להחזירו בחיוב, ואם חזר לראש עדיף. אבל לאומרו במקום אחר לא שייך. ותמוה מה שבביאור הלכה בסופו, כתב שיאמר במקום שנזכר, שלא שייך כלל במקום אחר, וא"כ יהיה זה הפסק.

והנני ידידו מוקירו, משה פיינשטיין.

סימן ו

אם עדיף לילדים הלומדים בישיבה להתפלל בבית כנסת בחיפזון, או בכיתה כראוי, אך בלי מניין

בע"ה י' כסלו תשל"ט. למע"כ הרה"ג מוהר"ר אברהם גלעין שליט"א.

בדבר תלמידים בישיבה קטנה שהסתפקת אם עדיף שיתפללו בכיתתם, הגם שהתפילה תימשך כשלשת רבעי השעה וזמן זה יגרע מלימודם, ועוד שבכיתה אין להם מניין. או שעדיף שיתפללו כל אחד בבית כנסת הסמוך לביתו, ששם יתפללו עם בעלי בתים שנחפזים לילך לעבודתם שחוטפים התפילה.

נראה שיתפללו בהישיבה במקום שלומדים, ואין זה נחשב בטול תורה. ולא יניחם להתפלל בבתי כנסיות עם בעלי בתים, שעל ידי כך יתחנכו שלא כראוי.

ידידו, משה פיינשטיין.

סימן ז

תחילת זמן שאלת טל ומטר בחוץ לארץ, שהוא לחשבון תקופת שמואל, אף שאינו בדיוק בע"ה י"ז טבת תשמ"א, לרב אחד,

הנה קיבלתי מכתב כתר"ה השני מיום כ"א מרחשון שנה זו אשר האריך הרבה ועומד בדעתו שצריך להקדים זמן התחלת אמירת טל ומטר, והנה למעשה אינו נוגע כלום כדכתבתי במכתבי הראשון בי"ג תשרי שנה זו (אג"מ או"ח ח"ד סי' י"ז) כי ח"ו לשנות

מהמנהג דכלל ישראל אף כשיש קושיות גדולות, אך שיש לתרץ אם אפשר, מדין לימוד התורה.

אבל אמת גם מה שכתבתי שליכא קושיא כלל, כי נוהגין בזה כשמואל כדבארתי שם הטעם. והאבודרהם שהביא כתר"ה הוא ראיה גדולה לזה, שהוא כותב איך שעשו ושיעשו כן לעולם, שהזמן הוא מיום ששים לתקופה שהוא בכ"ב בנובמבר. וכשפעברואר הוא כ"ט יום, הוא בכ"ג בנובמבר. וכוונתו לכ"ב נובמבר דספירת הנוצרים שספרו אז כל העמים הנוצרים, שהוא כמו שספר עם יון והרוסים כל השנים, שהוא אליבא דשמואל. כי אליבא דתקופת ר' אדא היו צריכין להתחיל בזמן האבודרהם בשמונה ימים מקודם, שהוא בט"ז נובמבר. ואף שאוה"ע לא ידעו זה עד ערך ד' מאות שנים מקודם, ולא הסכימו לזה רוב האומות רק עד ערך שתי מאות שנים מקודם, מ"מ האבודרהם הוא ידע זה, ומ"מ כתב דהיו מתחילין לומר בכ"ב בנובמבר, כמו שמתחילין עתה כל ישראל, דהוא משום דבזה נוהגין כשמואל. ונמצא שבלא מתכוין הביא ראיה לדברי, ותו לא מידי, דאין להרהר אחר זה אף בדרך קושיא כי יפה נוהגין.

והנני ידידו מברכו ומוקירו, משה פיינשטיין.

סימן ח

ביאור החיוב לצפות לביאת המשיח בכל יום

בע"ה י"א ניסן תשל"ט. מע"כ אהובי בן אחי וחביבי הגאון מוהר"ר יחיאל מיכל פיינשטיין שליט"א

כולכם תעמדו על הברכה לחג כשר ושמח מאד, וגם שנזכה בו עם כל ישראל לגאולה אשר אנחנו מצפים ומחכים תמיד, וגם לבנין בית הבחירה.

ונקיים גם מצוות פסח, אף אם בטומאה, ובששת ימים עוד לקיים ראיה וחגיגה ושמחה בשלמים. וכנבואת מלאכי (ג', א') אשר פתאם יבא אל היכלו האדון אשר אתם מבקשים, אשר יש לפרש, אף כשליכא רמז, דהרי עברו כל הקיצים שאמרו אף גדולי עולם, וא"כ בכל יום שיבא הוא פתאם. שהרי לא ידוע שום טעם על עדיפות היום מהקודמים, שלכן מצד אמונתנו הטהורה יכול לבא בכל רגע ורגע. ולזה משמע שאיכא חיוב לצפות יותר מחשיבות ספק. דהא למ"ד שריב"ז סובר שבליכא מקדש האיר מזרח מתיר (מנחות ס"ח ע"א) ובשביל מהרה יבנה ביהמ"ק אף שהוא רק כשלא נבנה עד חמיסר, נאסר יום הנף כולו. ואם היה זה רק בחשיבות ספק, והוא גם רק ספק קטן, לא היה שייך למיגזר ולאסור בחדש כל יום הנף.

אלא הוא משום דהחיוב בכל יום ויום לצפות כעין וודאי שיבא היום, וממילא כשיבא חמיסר הרי יהיה החיוב לצפות כעין וודאי על כל שעה ושעה שיבנה, שלכן שייך לגזור. ופשוט שאף רנב"י לא יפלוג על זה. אך שמכיון שחזינן שאיכא ר' יהודה דסובר דכל היום אסור מדינא בליכא מקדש, אמר שגם ריב"ז מדינא אמר, כקושית התוס' שם ע"ב ד"ה בשיטת רבי יהודה אמרה. וא"כ הרי יש לנו לצפות כעין וודאי שיבנה בכל שעה ושעה, שפסח בטהרה שוב אי אפשר, אלא בטומאה, אבל עומר בשני כבר אפשר להיות בטהרה, וכן עולת ראיה ושלמי חגיגה ושמחה, שכן יש עלינו לצפות. שלכן ודאי יש לנו לברך בזה (וע"ע לקמן סימן כ"ד סוף אות ז' בעניין זה).

דודכם אוהבכם בלו"נ, משה פיינשטיין.

סימן ט

גמר ברכה בתוך כדי דיבור לברכת חברו אם יענה אמן, כתובה שכתבוה ביום והחופה בלילה, ישיבה על הקרקע בליל תשעה באב, מי שלקח בשוגג מבית הכנסת חפצים שאינם שלו, אם מותר למסור גנב לערכאות, ועניינים שונים

בע"ה כ"א אלול תש"מ. מע"כ ידידי הרה"ג מוהר"ר גבריאל קראוס שליט"א דיין במנטשעסטער.

[א]. גמר ברכתו אחר ברכת חברו, אבל בתוך כדי דיבור, אם יענה אמן, וביאור הטעם שלא יענה אמן אחר ברכת עצמו, וכשסיים ברכה בשווה עם חברו

הנה אם לענות אמן מי שגמר ברכתו אחר ברכת חברו, קודם תוך כדי דבור, אם יכול לענות אמן על ברכת חברו, אף שאינו יכול לענות כשסיימו בשווה. וטעם הספק שכתר"ה לא ביאר, הוא אם זה שאין עונין אמן כשמסיימין בשווה הוא מטעם דכיוון ששניהם אומרין אמן הוא בהכרח עונה על ברכת עצמו, ואף שכוונתם דכל אחד הוא על ברכת חברו, אין למיזל בתר כוונה. ובפרט שלשון מגונה, דאיתא גבי העונה אמן אחר ברכת עצמו, שייך יותר לגבי אינשי אחריני, שצריך לעשות באופן שלא יהיה גנאי לגבי דידהו, שהוא רק לפ"מ שנראה, שלא שייך ענין הכוונה.

ואף שלא מובן לנו כל כך ענין הגנאי בזה. ועיין בתר"י ר"פ שלשה שאכלו (דף ל"ג ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה הא דעני) דכשאומר אמן בסוף כל הברכות מודה שכבר אמר כל הברכות ואין לו לומר יותר, אבל כשעונה אמן בסוף כל ברכה וברכה ה"ז בור שמראה בכל פעם ופעם שמסיים וחוזר ואומר אח"כ ברכה. ולא מובן כל כך, דהא זהו טעם ששייך אחר שאמרו חילוק זה לדינא, אבל הא צריך טעם למה אמרו זה כלל, וצ"ע

בכוונתו. ואולי זה שעונה אמן אחר סוף סך ברכות שצריך לומר ביחד הוא בדינא, שאחר שגמר מצוות הברכות עושה מצוות עניית אמן על כל הברכות שאמר, שממילא נעשה זה כסימן שסיים מצוות ברכות. שאף שמצד עצם יתור עניית אמן לא היה קפידא כל כך בזה שאינו רוצה לכלול באמן אחד על כל הברכות, אלא לענות על כל ברכה וברכה ביחוד, אבל מכיוון שליכא בזה שום מעלה, מאחר דגם באמן אחד הוא על הברכות שבסדר זה, הוא ממילא חסרון דנראה שהוא סיום ברכות מסדר זה וחוזר ואומר ברכה אחרת. ולשון ה"ז בור שבתר"י, היה שייך על עצם ענייתו אמן על כל ברכה וברכה, משום שסובר שיותר עדיף ואינו כן. אבל הא נאמר לשון מגונה, שגם התר"י גורסין כן כמפורש בתחלת הדבור. אבל לענין הפירוש דמגונה הוצרך לומר דהוא בור, דהיינו מה שסובר שעדיף יותר לשון אמן על כל ברכה וברכה מאמן אחד על הברכות, הוא בורות, וממילא הוא מגונה. שהרי לפ"מ שאינו בור ואינו טועה בזה, הרי יראה ניכר מענייתו אמן שהוא גמר סך הברכות מסדר זה, וחוזר ואומר, שסותר מעשיו, שהוא מגונה.

אבל יותר נראה לומר שהמגונה הוא על דנראה דלא סגי לו במה שתיקנו לברך, והוא מצריך שיוסיפו על הברכה שתיקנו גם אמירת אמן. וכדאיתא בברכות דף ל"ד ע"ב לענין הכורע בהודאה דבהמ"ז ובהודאה של הלל ה"ז מגונה, שכתב הרמ"א בסימן קי"ג סעיף ג', פי' שאין לכרוע אלא במקום שתקנו חכמים, וכן כתב המג"א סק"ג. ועניינו שזהו גנאי שסובר שצריכין להוסיף ע"מ שתיקנו, שכנראה מראה שלא דקדקו חכמים כל הצורך. עכ"פ זה שהוי מגונה שהוא גנאי להאינשי, עושה הכרח שלא אזלינן בתר כוונה. שלכן כששניהן סיימו בשווה, שלפי שרואין יהיה נראה שגם האמן הוא הוספה על ברכת עצמו, אסור כמו שליכא שם עוד אחר שמברך וסיים. ולטעם זה אסור לענות אמן על ברכת חברו אף שסיים קודם, כיון שנמצא שהוא אומר אמן יחד עם הברכה שלו, הרי נראה שהאמן שייך לברכת עצמו.

אבל יש גם לומר שהטעם במסיימין בשווה שא"צ לענות, הוא משום דלא נתחייבו אז בעניית אמן על ברכת האחר, דהרי כל אחד רשאי לדבר לאחר שגמר ברכתו ואעפ"כ לא חייבוהו לענות אמן, יהיה מאיזה טעם שיהיה. אבל בשמע גמר ברכה של חברו כשעדיין הוא מברך, הוא בעצם חייב לענות, דהא בכלל שומע גמר ברכה שחייבו לענות אמן הוא. אלא אף שחייב, אינו יכול לענות אמן משום איסור הפסק בברכה, שלא התירו להפסיק בשביל עניית אמן. ואף שמפסיק לענות אמן דקדיש אחר דאמירן בעלמא, ואמן דהקל הקדוש ושומע תפילה, משום דאף שעוסק בשבחו של מקום יש לו להפסיק, דלא גרע ממה שמפסיק לשאול מפני היראה ולהשיב מפני הכבוד, כדאיתא בראש פ"ב

דברכות סוף סימן ה', ובתר"י רפ"ב ד"ה ר' יהודה, ואיפסק כן בש"ע סימן ס"ו סעיף ג' וברמ"א להי"א, הרי בהכרח שייך לחייב גם בעניית כל אמן. ומש"כ המג"א סק"ו, ומתתקבל ואילך לא יענה אמן כי אינו אלא מנהג, הוא שייך רק על שאר אמנים שנוהגין לענות בקדיש. אבל האמן שעונין אחר כל ברכה ששומע, דתנן במתני' דס"פ אלו דברים בברכות דף נ"א ע"ב, שהוא חיוב, כמפורש בגמ' דף נ"ג ע"ב, ואיפסק כן ברמב"ם פ"א מברכות הי"ג, ובש"ע סימן רט"ו סעי' ב', לא שייך זה. ומ"מ אין מפסיקין בק"ש ובכל ברכות, משום דאף שחייב לא התירו להפסיק לזה, והוי כאנוס ע"ז שאינו עונה האמן. לכן תיכף כשגמר, אם עדיין הוא בתכ"ד ששייך לענות אמן יש לחייבו, ולא יתבטל חיובו בשביל איזה חשש שלא יתחזי כעונה על ברכת עצמו, שאינו איסור ממש אלא שהוא מגונה.

והנה איתא בסימן קכ"ד סעי' י"א, אם בעוד האדם מתפלל סיים ש"צ ברכה וקודם שכלתה עניית אמן מפי רוב הציבור סיים זה תפילתו עונה עמהם אמן. והוא מטעם דהביא הט"ז מפסקי מהרא"י, משום דעניית אמן נמי מן הברכה. הרי משמע דהוא דווקא מחמת שהיו ציבור שענו אמן, אבל כשלא היו ציבור שעונים אמן, אינו עונה אמן, אף שהוא תכ"ד ששייך לענות אמן, וגם הא כתב הרמ"א דהוא דוקא כשיודע על איזה ברכה קאי. ואין לומר דהוא דוקא כשכבר הוא אחר תכ"ד, אבל כיוון שעדיין עונין הציבור אמן הוא כמו תכ"ד, דהי"ל לכתוב זה בפירוש אם היה חילוק בזה, שלכן משמע דכשליכא עונין אמן אינו יכול לענות על מה ששמע קודם שגמר תפילתו. ובוודאי עניית אמן הוא מן הברכה, אפילו כשרק יחיד איכא שעונה אמן. דבב"י (סוף סימן קכ"ד ד"ה כתוב בא"ח) איתא בשם א"ח מתשובה דרב האי גאון, דשמע יחיד שאמר אמן ולא שמע הברכה, שלא יענה אמן, רק משום שעל יחיד יש לחוש לשמא היה אמן יתומה, והובא בט"ז סק"ו. ואף שלא מובן חשש זה, אולי הוא מפני שאיכא הרבה אינשי שאין יודעין זה. אבל אף אם הוא כן, תמוה למה חמור עניית אמן יתומה, מלעבור על חיוב עניית אמן. ואף שאיכא עונש יותר גדול על עניית אמן יתומה, כדאמר בן עזאי בברייתא בדף מ"ז ע"ב, מ"מ כיון שעונה בשביל הספק לא מסתבר שיהיה עונש. אך אולי כיוון שהוא עצמו לא שמע, נוטה יותר שגם היחיד שענה לא שמע כראוי. או משום דהוא בחזקת פטור, כיוון שלא שמע בעצמו, שלכן אין לחייבו כשאינו ברור כל כך. וגם אפשר שליכא חיוב לענות באופן זה אלא רשות. עכ"פ כשידוע שהיחיד שמע הברכה, גם בשביל עניית יחיד נמי יכול לענות אמן.

אבל מ"מ לא קשה כלל קושיית הט"ז על שהמחבר וכן הרמ"א סוברין שאינו יכול לענות כשכלתה עניית אמן מפי רוב הצבור, דמדוע לא יוכל לענות אמן מחמת המיעוט שעדיין לא סיימו לענות, דהא הוא מטעם שמפורש בגמ' בדף מ"ז ע"א, לעניין שהבוצע אמר רב חסדא שצריך לחכות אחר רוב העונים, אף שאיכא עדיין יחידים שעונים, דאמר רב חסדא שאני אומר כל העונה אמן יותר מדאי אינו אלא טועה. וטעם זה שייך אף לעניין זה שכבר כלתה הברכה בעניית הרוב, ולא שייך אריכת היחידים להברכה. וגם מה שכתב הט"ז שיכול לענות גם על מה שסיימו לומר אמן, תמוה מנ"ל זה וצ"ע דברי הט"ז. עכ"פ בלא עניית אמן דהשומעין אינו יכול לענות על מה ששמע קודם שגמר תפילתו כדכתבתי.

[ב]. כתובה שנכתבה ביום והחופה היתה בלילה, אם כשרה מחמת שהיו עסוקין באותו עניין

בדבר כתובה שכתבוה ביום והחופה תהא בלילה, בזמננו שמקדשין תחת החופה, תהיה פסולה אף שעסוקין באותו עניין. דהא דאיתא בגיטין דף י"ח ע"א בכתובה שנכתבה ביום ונחתמה בלילה, כשעסוקין באותו ענין כשר, הוא רק בזמנם שהיו מקדשין הרבה זמן קודם שהיו הנישואין, דשייך להתחייב כתובה גם קודם הנישואין, ואיכא גם מ"ד דסובר דארוסה יש לה כתובה, אבל לכו"ע יכול לכתוב לה כתובה גם באירוסין. ובתוס' ב"מ דף י"ז ע"ב ד"ה מן, סברי דליכא בעצם מאן דסבירא ליה דארוסה לית לה כתובה עיי"ש. דלכן כשרין בעסוקין באותו ענין. אבל בזמננו שהקידושין הם כשכבר הם תחת החופה, שא"כ לא שייך כלל עניין כתובה, דלא שייך חיוב כתובה לאשה פנויה, שלכן הוא מוקדם כשהזמן יהיה כתוב כשעת הקנין והחתימה. ואם אירע שכתבו וחתמו ביום בחשבם שהחופה תהיה קודם הלילה, ואח"כ אירע שנתאחרה החופה, צריכין לכתוב כתובה אחרת בזמן הקידושין שתחת החופה. והקניין, אין קפידא מתי נעשית. ואף שרבותינו מפרשי הש"ע בחו"מ סימן מ"ג סעיף ט"ז לא הזכירו חילוק עיין בש"ך שם ס"ק ל"ד שנקט דין דגמ' מ"מ פשוט לע"ד כדכתבתי (ע"ע דברות משה ב"מ חלק א' סימן כ' הערה נ"ד בהוכחת דין זה מתוס' ב"מ ז' ע"ב ד"ה בזמן).

[ג]. איזה מקום יש לכתוב בכתובה שנכתבה במקום שאינו מקום החופה, ומתי יחתמו העדים בכתובה כזו

ובדבר המקום, כשכתבו את הכתובה במקום אחר בו ביום, טוב יותר לכתוב מקום החופה, שהוא מקום הקידושין. וכן הא איתא בתוס' גיטין דף פ' ע"א ד"ה כי, שכן היו עושין אותן שרגילין לכתוב כתובה בעיר אחרת שאינו מקום החופה. אבל כתבו

בשם הר"י, שאין עושין יפה, דלכתחלה צריך ליזהר אף בשאר שטרות, כדאמר להו רב לספריה כי יתביתו בהיני כתובו בהיני. אבל מסתבר לע"ד דבכתובה לא נכון לכתוב מקום אחר, במקומותינו שהקידושין הוא תחת החופה שעושין תיכף גם הנישואין, ואין רוצין שאפילו שעה קטנה תהא בלא כתובה. ומקודם לזה אין לכתובה שום חשיבות שטר כדלעיל סעיף ב', שלכן מקום שטר זה, כשיהא בחשיבות שטר, הוא במקום החופה, ושאני הוא משאר שטרות, וזה היה הטעם דכתבו מקום החופה. והאין עושין יפה, דאור"י, הוא שבשביל זה אין לכתוב כלל הכתובה במקום אחר, ואם לא יהיה שם סופר יכתוב הסופר מקום החופה, אבל לא יחתמו העדים אלא אח"כ במקום החופה.

ואף אם נימא דכוונת הר"י הוא שיכתבו בכתובה מקום הכתובה, הוא לעניין שעדיף זה מכפי שרגילים לעשות, אבל וודאי לא על חינם הורגלו לכתוב במקום החופה, וכמה גדולי תורה ידעו זה והיה ניחא להו, שהוא מטעם שכתבתי. שלכן בשביל סברות הר"י שיש לנו לחוש, יש לנו למנוע מלכתוב במקום האחר. אלא שאם מוכרחין לכתוב הכתובה במקום האחר, יכתבו מקום החופה כדהורגלו לעשות, אבל שלא לחתום עדים עליו אלא כשיבואו למקום החופה כדכתבתי. וממילא אין לעשות הקניין מהחתן עד שיבואו למקום החופה ששם יחתמו העדים. ואם העדים יאמרו שיזכרו בשעת חתימתן במקום החופה מעשה הקניין שנעשה בפניהם במקום כתיבת הכתובה יכולין לעשות הקנין במקום הכתיבה.

[ד]. מאימתי חייבים לישב על גבי קרקע בליל תשעה באב

בדבר ישיבה על הקרקע שנהגו בט' באב עד חצות, ולא הוזכר זמן התחלת ישיבה ע"ג הקרקע. דאף דגם בסעודה מפסקת הא יושבים ע"ג קרקע, כדאיתא בש"ע סימן תקנ"ב סעי' ז', הא כתב המג"א סק"ח דאחר סעודה מותר לישב על הספסל. ולשון המ"ב סימן תקנ"ט ס"ק י"א בשם הא"ר, שכתב על מה דאיתא בשו"ע דיושבים בבית הכנסת לארץ, דהיינו אחר שענו ברוך ה' המבורך דזה צריך להיות בעמידה, לא מבואר כוונתו מצד האריכות.

והנה לא שייך לדון ע"ז ממה שט' באב ביה"ש שלו אסור, דהלכה כדדריש רבא בפסחים דף נ"ד ע"ב, ואיפסק כן ברמב"ם פ"ה מתעניות ה"ז, ובטור וש"ע סימן תקנ"ג סעי' ב', דוודאי אפשר לחלק בין האיסורים ממש, לדין זה דהוא רק מנהגא. וגם שאינו מנהג לכולי יומא, שנימא שהוא כהחמירו במנהגא בדיני ט' באב, דאז היה מסתמא ככל דיני ט' באב שביה"ש שלו אסור. אבל כיון דהוא רק עד חצות, הוא מנהג שנהוג בשעה שמקוננין ובוכין, דנמשך בעלמא מתחילת הלילה עד למחרתו בחצות היום. ושייך

להתחיל תפילת מעריב גם סמוך לתחילת שקיעה. שמפלג המנחה וודאי ליכא שום מקום בעולם, אף במקומות שמתפללין בכל השנה מעריב גם קודם השקיעה, לא יתפללו בליל ט' באב קודם שקיעה, ואפילו אם יתפללו בטלה דעתם, דלכן אין להחשיב זמן השייך בעלמא לאיזה ציבור, שיתחילו התענית, קודם השקיעה. אבל משקיעה ואילך כיוון ששייך שאיכא ציבור שיתחילו להתפלל מעריב תיכף בשקיעה כשנאסר לאכול, יש לאסור גם לישב על הספסלים מצד המנהג לישב ע"ג קרקע, וכמדומני שכן נוהגין, ואף כשלא ידוע צריך להנהיג כן. ונראה ליישב לשון המ"ב, דכוונתו דאיסור ישיבה על הספסלים אסור תיכף משקיעה, אבל חיוב ישיבה לארץ הוא דווקא אחר ברכו מטעם דהא צריך לעמוד כשעונה ברכו.

[ה]. איך יוציא בשבת מפיו גרעיני פירות שאין נאכלים אפילו לבהמה

בדבר פירות שיש להם גרעינים שאין נאכלים אפילו לבהמה, אם צריך לזרוק מפיו בשבת, או רשאי גם להסירם ביד מן הפה. מסתבר שאסור לנוטלן ביד, אלא צריך לזורקן מפיו בסיוע הלשון והשפתים. וכן ראיתי בערוך השלחן סימן ש"ח סעיף נ"ה ובמ"ב ס"ק קכ"ד, בגרעיני תמרים שצריך אדם חשוב להחמיר לעשות כן גם במקום שמאכילין אותן לבהמה, ואיתא בשעה"צ דהוא מא"ר בשם רי"ו. והוא מפורש בגמ' בשבת דף קמ"ג ע"א, בגרעינין דתמרי פרסייתא דאסור לטלטלן, דר' ששת זריק להו בלישניה. ועיין בש"ע הרב סימן ש"ח סעיף ס"ז, שג"כ כתב בגרעינין שאינן ראוין לבהמה שזורק בלשונו, וציין בגליון להא דר' ששת.

[ו]. אם יש איסור בציורי חמה ולבנה שתינוקות עושין

בדבר התינוקות שמציירין בדיו ובצבע צורת לבנה וחמה. אם יש ממש דמיון להלבנה ולחמה, שאנשים גדולים יאמרו שהוא צורת חמה ולבנה, יש לאוסרם לאלו שבאו לחינוך. דהא בין הש"ך ביורה דעה סימן קמ"א סק"ח, ובין הט"ז ס"ק י"ג, כתבו דגם צורת חמה ולבנה כפשוטן אסור לעשות. ולא רק מש"כ הרמ"א בסעיף ג' דהם צורות המתיחסות לחמה וללבנה, שפי' הרמב"ם במתני' דע"ז דף מ"ב ע"ב על מתני' דמוצא כלים ועליהם צורת חמה צורת לבנה, אלא גם כפשוטן. אבל וודאי דהוא רק כשיש דמיון ממש, שרוב תינוקות לא שייך שיעשו כן, ואם לא כן אינו כלום. והוא כמו שהביא כתר"ה מספר יד הקטנה, דרק אם בעיני הבריות דומה לחמה אסור. אבל בשביל זה לא טוב ללמד לתינוקות לעשות ציורי חמה ולבנה, דרוצים שילמדו ברוב זמן לעשות ציורים הדומות ממש, שזה הא הוא דבר אסור. ולמה לנו ללמדם, כיוון שכשיוכלו לצייר היטב נאסור להם.

[ז]. מי שלקח בשוגג בבית הכנסת מעיל שאינו שלו, וחזר ולא מצא את שלו במי שלקח בשוגג בביהכ"נ מעיל שאינו שלו, ומנעלים עליונים שאינו שלו, וחזר לביהכ"נ ולא מצא שוב שלו. מעצם הדין הא מפורש בב"ב דף מ"ו ע"א בנתחלפו לו כליו בבית האבל או בבית המשתה ה"ז לא ישתמש בהן, וכן איפסק בכל הפוסקים, ובש"ע חו"מ סימן קל"ו סעי' ב', ופשוט שה"ה בביהכ"נ. אבל בערוך השלחן שם כתב בסוף הסימן, אחר שכתב עצם הדין, והמנהג במקומות הגדולים מקום שרבים מתאספים שם ומניחים המנעלים העליונים בפרוזדור, ובצאתם נתחלפו של זה בזה, אין מקפידין בדבר ומשתמשים כל אחד בשל חברו, עד שיתראו פנים ומחליפים א"ע, ואין בזה חשש גזילה שכן נהגו. ומשמע שלא רק על עירו ומקומות הסמוכין לו כתב זה, אלא על סתם מקומות כשלא ידוע מנהג אחר אמר זה. ואף שלא כתב מנהג זה אלא בנתחלפו נעליים העליונים, משמע שליכא חילוק, מדלא כתב שמנהג זה הוא דוקא במנעלים עליונים, ולא במעיל וכדומה. משמע שגם במעיל הוא מנהג זה, אך נקט מה שיותר מצוי להתחלף בטעות.

אבל הוא רק בסתם, שתלינן שהיה זה הטעות בחילוף, שהוא רק עד שלא נודע כלום. אבל כשנודע הבעלים של המעיל והמנעלים וכדומה שבידו, והבעלים ההוא לא לקח כלום, צריך זה שלקח בטעות להחזיר להבעלים. ומה ששלו ליכא, הוא הפסד שלו, דשלו נגנב ונאבד. ובעצם אם ליכא מנהג, יש לו לשלם מה שנהנה מהלבישה. דאף שהיה לו רשות להשתמש, הוא מחמת שהיינו תולין שנתחלפו, כפי הרוב דלא שכיחי גניבה ואבידתא שם. אבל כשנתברר שלא היו חליפין, אלא דשלו נגנב ונאבד, והוא השתמש בשל אחרים, יש לו לשלם. וכיוון שלא כתב בעה"ש גם על זה איזה מנהג, מסתבר שצריך לשלם מה שנהנה.

אבל מחמת שהמנהג לא נמצא אלא בעה"ש, יש וודאי מקומות שליכא מנהג זה. אבל טוב להנהיג זה בכל מקום ומקום ע"י ראשי הקהל, ויפרסמו זה לכל המתפללים בתחלת התקנה, ויהיה כתוב בהפנקס תקנה זו. וגם כתוב על איזה נייר דבוק במקום שמדביקין בכל ענינים דמזדמנים בביהכ"נ, שאז יש לתלות שידעו כבר זה כל הנכנסין לביהכ"נ אף אורח באקראי.

[ח]. מה לעשות בחפצים שנשכחו בבית הכנסת, ואין ידוע של מי הם

ובאדם ששכח מעיל שלו ומנעלים עליונים שלו בביהכ"נ, הוא בדין אבדה דרך הינוח, דכשיראה שאין לו, אולי יזכור המקום שהניח. שלכן אם הוא מקום שמור וגם אפשר להשאיר שם, אסור ליטלנו ממקומו. ואם אינו מקום שמור, הוא בדין אבידה, וצריך ליטול משם ולהניחו במקום שמור שבביהכ"נ, ולהודיע לכל המתפללין בקביעות

ובעראי איך שנמצא בבהכ"נ במקום שמור, מעיל וכל חפץ שמצא, תחת יד הגבאי או תחת יד השמש. ויהיה כתוב זה גם על נייר דבוק במקומות שמדביקין מודעות. ואף אם היה זה של אדם שבא לעתים רחוקות, שיש לחוש שלא ישמע זה, ג"כ אין לעשות יותר. דהא כל הכרזה דאבידה הוא בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. ובוודאי בעיר גדולה כנוא יארק, לא מסתבר שיצטרך להכריז בבתי כנסיות של כל נוא יארק, אלא בבתי כנסיות דשייך שיבואו לשם אנשים מן המקום שבו נמצאה האבידה. שלכן כשנמצא בביהכ"נ, מאחר שהיה שם שחזינן שהוא מבאי בהכ"נ, אפשר שסגי בהכרזה בבהכ"נ זה לבד, וישמעו מזה גם בתי כנסיות הקרובים. ויותר טוב שיודיעו גם לבתי כנסיות הקרובות, ויותר אין מחוייבין. ופשוט שאין החיוב על כל מי שראה ראשון שהוא יכניסנו לביתו, מאחר שיש מקום שמור בבהכ"נ, ויהיה שמור לבעל האבדה. וברוב הימים, אם עדיין לא נמצא, יש למכור, דבגד עשוי להתקלקל. ויהיו הדמים וסימני הבגד כתובים ומונחים. ואם רוצים, רשאים להשתמש לצרכי ביהכ"נ אם צריכין, דהלכה כר"ט במתני' דבבא מציעא כ"ח ע"ב, ויכתבו סך המעות, שכשיבא בעל האבדה יתנו לו. וכל זה דברים פשוטים וברורים.

[ט]. אם יש להסתכל בצפרניים קודם ברכת בורא מאורי האש, משום דהוויא ברכת השבח

העיקר בברכת מאורי האש כמנהג העולם, לברך תחלה ואח"כ להסתכל בצפרניים. ומפורש כן בסידור הריעב"ץ ובסדור הגר"א. והטעם דאפילו שאינו ברכת הנהנין, כיוון דעכ"פ תנן בברכות דף נ"א ע"ב אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו, ופרש"י שיהיו נהנים ממנו, הוא כברכה גם על ההנאה, שצריך שתהא הברכה לפני ההנאה. משום דהלכה כרבא דאמר בדף נ"ג ע"ב יאותו ממש, וכעולא וחזקיה שצריך הנאה גדולה, עיין בדה"ח אות כ', ולא שהוא מידה על גודל האור ושיעור הקורבה להאור. ותמוה מאד מה שהמ"ב בסימן רצ"ו ס"ק ל"א, כתב ורואה הצפרניים ומברך בורא מאורי האש, דלא כהגר"א ודלא כהריעב"ץ. ואף שאיתא כן בפמ"ג סימן רצ"ח במש"ז סק"ב, הא כתב זה רק לטעם הש"ל שהביא הט"ז, ולא משמע כלל שפוסק הכי. ואדרבה משמע שהוא חידוש לטעם זה, ולא לדינא, מדלא כתב הפמ"ג ולכן כיוון שהביא הט"ז טעם הש"ל יש לברך אחר שכבר נהנה. אבל אף אם היה המ"ב סובר שהפמ"ג סובר כן להלכה, נמי לא הי"ל לפסוק כן, שהוא נגד דעת הגר"א ודעת הריעב"ץ, וצע"ג. עכ"פ המנהג שלנו לברך תחילה ואח"כ להסתכל בצפרניים, הוא כפי הדין.

[י]. אם נשים שאכלו עם שלושה אנשים חייבות לענות בברכת הזימון

בדבר נשים כשאכלו בשלחן עם ג' אנשים, חייבות לענות ברכת הזימון, כמפורש בסימן קצ"ט סעיף ז'. אבל בחול, שליכא ברוב המקומות סעודה קבועה לאכול כולן ביחד, והיא טרודה בעשיית האוכלין ובהגשתן להשלחן לכל אחד, אין כוונתה לישב לאכול ביחד. וכ"ש כשיש לה ילדים קטנים שמטרידין אותה, ואין לה פנאי לקבוע אכילתה אפילו בפני עצמה, וכ"ש שלא עם אחרים, בחול שכל אחד ממהר באכילתו, שא"כ הא לא שייכא כלל לאכילתן. ומזה נמשך שאף אם אירע לפעמים שגם האשה היה לה פנאי לאכול בקביעות, לא הורגלו הנשים לענות לזימון. אבל על הבעל וודאי מוטל שיקרא לה כאשר היא חייבת, ולא להניח להאינשי לברך קודם שהיא באה להשלחן לברך יחד בזימון, או לכה"פ שתשיב ברוך שאכלנו, ותחכה עד שיגמור המברך ברכת הזן. ובשבת שהכל אוכלין יחד, ואין לשום אחד למהר לברך, מוכרחין לקרוא לה לברך יחד בברכת הזימון. ולא שייך לבקש זכות על הנשים, כי מה יש לה לעשות אם האנשים זימנו בלעדיה, ולא חיכו עליה. אבל האנשים בשבת כשממהרין לברך בזימון, ואין רוצין לחכות על הנשים, וגם אין קוראין להנשים, זה וודאי אסור בשבת, וגם בימי החול הרבה פעמים.

[יא]. אם מותר למסור גנב לערכאות המדינה

ובדבר גנב שגנב ס"ת וכלי כסף מביהכ"נ, אם מותר למסרו לערכאות המדינה ולמשטרה (פאליס), שידוע שהם דנים ביסורי הגוף במאסר הרבה שנים, הנה לכאורה פשוט שאין שייך להתיר. אף אם לא היה כלל איסור לידון בדיני המדינות לפני שופטי המדינה, אבל הא אין לנו למוסרו לדונו בדברים שלא שייך בדיני התורה, שהוא ממון כפי שומת הבקיאין, והם דנים ביסורים שזה לא חייבה תורה. ועיין במו"ק דף י"ז ע"א, בעובדא דר"ל הוה מנטר פרדיסא, אתא ההוא גברא וקאכיל תאיני, רמא ביה קלא ולא אשגח ביה, ושמתיה ר"ל, וא"ל ההוא גברא אדרבה ליהוי ההוא גברא בשמתא, אם ממון נתחייבתי לך נידוי מי נתחייבתי לך, ושאל ר"ל בבי מדרשא ואמרו שלו נידוי שלך אינו נידוי, והוצרך ר"ל להתיר נידויו.

חזינן דאף על גנבא אסור להחמיר יותר מדינו שחייבה תורה. וא"כ פשוט שגם מכות וישיבה במאסר וכל יסורי הגוף, שאסור, וחייב המכהו אחר המעשה מלקות, מלא יוסיף. ורק קודם שגנב רשאין להכותו שלא לגנוב. וכהא דבב"ק דף כ"ז ע"ב, בהא דגרגותא דבי תרי דאתא חד קא דלי ביומא דלאו דיליה, ומחייה, ואמר רב נחמן דלכו"ע היה רשאי למעבד דינא לנפשיה, שלא להניחו למידלא. ורב נחמן עצמו סובר דאפילו שלא במקום פסידא עביד דינא לנפשיה, שלא להניחו לגזול ממנו, וכן כשרואה חפץ

שלו יכול ליקח בעצמו. אבל לתפוס חפץ ומעות בעד חוב, אף באופן שיכול לתפוס, הוא דוקא שלא בהכאה ועיין פרטי הדינים בחו"מ סימן ד'. וממילא לא שייך להתיר למסור את הגנב לערכאות, לדונו במאסר ובשאר עונשי הגוף.

והא דעוסק בזיופים, ויש לחוש שיזיק רבים, איתא ברמ"א סימן שפ"ח סעיף י"ב, שכשהתרו בו ואינו משגיח יכולין למוסרו לומר שאין אחר מתעסק בו אלא זה לבד. ומשמע דיזיק רבים שכתב, איירי שיאמרו הערכאות שגם אחרים עוסקים בזיופים, כדכתב שאומרין שאין אחר מתעסק אלא זה, היינו שרק בדרך זה שהוא להציל את האחרים שגרם שיאמרו על האחרים שעושין זה, רשאי. אבל בשביל שהזיק זיופו אף לרבים, לא התיר למסרו אף בלשון זה. והנה איתא בדרכי משה ס"ק ט"ז, כתב מהר"ם מריזבורק מי שרודף רבים בעסקיו כגון שעוסק במטבעות פסולין וכדומה, אם התרו בו הקהל ולא השגיח ימסרוהו לשלטון, ויחיד שבא לו עלילה בגינו יכול לומר שהוא אינו עושה, אלא פלוני. ולכאורה משמע שבמזיק רבים יכולין למוסרו לשלטון להדיא, ורק יחיד שבא לו עלילה בשבילו יכול ג"כ למוסרו לשלטון רק בלשון שמצדיק עצמו. אבל אף בד"מ פירושו שאיכא רבים שהשלטון רוצה לעונשם בשבילו, שזה שייך ללשון מי שרודף רבים. לא על מה שהוזקו עי"ז שלקחו מטבעות המזויפים בטעות, ונודע להם שהוזקו בממון, אלא שע"י שהטעה אותם שהן מטבעות, הוציאו מטבעות המזויפין לאחרים, והם תובעין אותם לשלטון, שמותרין למוסרו להדיא. ויחיד שנעשה עליו עלילה זו בשבילו, יכול למסור אותו לשלטון רק בדרך זה, שהוא להצדיק עצמו, לומר שהוא לא עשה זה אלא פלוני שהטעהו. והרמ"א החמיר למעשה, שאף ביש לחוש שגם רבים יזיק שיעלילו עליהם עלילה בשבילו, נמי ימסרוהו רק בדרך זה. והרמ"א לא הזכיר כלל הדין באם יחיד בא עליו עלילה בשבילו. אבל מסתבר דליכא חילוק לדידיה, דלא יפלוג בתרתי ע"מ שכתב בד"מ ועיין בסמ"ע סק"ל.

עכ"פ בגנב ובמזיק אסור למוסרו לשלטון. ולא קשה מעובדא דר"א בר"ש ור' ישמעאל בר' יוסי בב"מ דף פ"ג ע"ב, כדתירץ הב"י בס"ס שפ"ח, דכיוון שנתמנו ע"ז מהמלכות שאני, והביא זה מתשובת הרשב"א.

ידידו, משה פיינשטיין.

סימן י

קריאת הבנים והבנות בשמות לעז, ובעניין איזה שמות פרטיים וכתיבתם בגט

בע"ה ח' מרחשון תשמ"ב. מע"כ ידידי החשוב ומכובד מאד ורוצה לתקן דורנו זה, כש"ת מוהר"ר עמנואל ראב"ד שליט"א שלום וברכה לעולם.

[א]. במה שוודאי שאין איסור בקריאת בנים ובנות בשמות לעז כיוון שהרבה גדולי עולם נקראו בשמות כאלה.

הנה בתשובתי באג"מ או"ח חלק ד' סימן ס"ו כתבתי שלקרוא הבנים והבנות בשמות לעז הוא דבר מגונה, ואינו איסור, הוא ודאי אמת וברור. ומסתבר שוודאי צווחו מתחילה, עד שנשתקעו השמות בין ישראל, שנקראו כבר לשמות ישראל. וכדהבאתי הרבה גדולי עולם שנקראו בשמות לעז, כרבינו ווידאל בעל המ"מ והר' מיימון אביו של הרמב"ם. וכשתעיין בריב"ש תמצא ערך כ"ה שמות ת"ח שהם שמות לועזיות לבד, שכנראה לא היה להם אלא זה השם דלעז לבד. ומה שפי' מע"כ איזה שמות שיש להם באור, שווידאל הוא תרגום צרפתי חיים, הנה שם ווידאל מצינו בחכמי ספרד ולא בחכמי צרפת, ובלשון ספרד תרגום של חיים הוא ביבאנט, עיין בלשון המחבר בש"ע אה"ע סימן קכ"ט סעיף י"ז. וכמו כן נקרא חיים בנבנשת, בלשון ספרד, כמו שהיה נקרא בעל כנה"ג. מ"מ אפשר שהיו אבותיו של רבינו ווידאל מצרפת שבאו אחר זמן לספרד. אבל בריב"ש שהוא ספרדי איתא עוד אינשי בשם ווידאל, או אנווידאל, שהוא ג"כ שם ווידאל אך בהוספת אותיות אנ קודם עיקר השם, כמו שאיתא שם הרבה שמות בהוספת אותיות כמו אנשמואל אנמשה וכדומה, וכן הוא אנווידאל שהוא היה מי שנקרא ווידאל, אבל בהוספת אותיות אנ והוא כנראה היה סימן לאיזה גדלות וחשיבות וכדומה, שא"כ חזינן שא"א לומר כפירוש מע"כ.

אבל אף אם נימא שהשם יש לו פירוש וכוונה, האם בשביל זה אין שם זה משמות של נכרים דהמדינה. ואם רוצה לקרא לבנו בשם חיים לסימן ברכה, הלא יותר טוב ונקל לקרותו חיים בלשון הקודש שגם מלאכי השרת מכירין, ולא ביבאנט ובנבנשת ולא ווידאל. אלא היה זה משום הסביבה שבגלות, שכל הדיבור המובן והמורגל אף לרובא דרובא, וגם אצל חכמי התורה ובלמוד התורה, היה רק בשפת המדינה. דחכמי צרפת דיברו ולמדו התורה, במה שהוצרכו לבאר הרב לתלמידיו וגם חכם לחברו חכם, רק בצרפתית. וחכמי ספרד שהיה מתחילה בשפה ערבית, למדו בערבית וחיברו חיבוריהם בלשון הערבי, כדמצינו הסוגיות הקשות ביאר הרי"ף בלשון ערבי. וגם הרמב"ם כתב פירוש על משניות בלשון ערבי, וכן ספר מורה נבוכים, ורק ספר פסקי הלכות שקראו היד החזקה חיבר בלשון הקודש, משום שלא רצה לשנות ספר של הלכות פסוקות מלשון המשנה. אבל חכמי צרפת אף שלמדו ולימדו לתלמידים בשפת צרפתית, לא

מצינו שחיברו חיבורים בכתב אלא בלשון הגמ'. וכן חכמי אשכנז אף שלמדו ולימדו בשפת אשכנז, לא מצינו שחיברו בכתב אלא בלשון הגמ', אבל בכל הענינים דברו בשפת אשכנז. ושפת אשכנז זכתה מברכת נח, יפת אלקים ליפת, שאף אחר שירדו משם לפולין ולרוסלאנד אשר משלה גם על ליטא וליטביא ועוד מדינות, שנשאר שפת אשכנז לשפת היהודים, אך שנתערבו הרבה תיבות מלשונות פולין ורוסלאנד, וגם ממדינות הקטנות, שממילא אינה שפת אשכנז ברורה, אלא נעשה כשפה חדשה בשם אידיש, אף שרוב השפה הוא שפת אשכנז, וגם איכא שינוי בהברותיה. ושפה זו היא גם אצל היהודים באונגארן וכן במדינות הקטנות ביוראפ, ואף במדינות הגדולות דצרפת וענגלאנד, שרובא דרובא של היהודים הנמצאים עתה, באו מחדש לשם מרוסלאנד ופולין, וכל המדינות שהיו תחת רוסלאנד ושייכות עמהם, כולם נחשבו כבני אשכנז, ודיברו כל השנים בשפת אשכנז זו, שנקרא אידיש מחמת ההברה ומחמת עירובי מלים מלשונות פולין ורוסלאנד ושאר מדינות. ולימוד התורה בכל הישיבות הגדולות, ואף בא"י, הוא באידיש. אף שאיכא שינוי קצת בהאידיש ממקום למקום, מצד עירוב שפת המדינה שהם שפות אחרות בכל מקום ומקום.

אבל אף אחר שרוב ישראל דברו באידיש, היה חלק גדול שדברו רק בשפת המדינה אף אלו שידעו לדבר גם באידיש. ומטעם זה הרבה שמות עוד יותר משמות דלה"ק נקראו האינשי, אף באנשים, ובנשים הם רובא, בשמות המדינה. אך אחר שנעשה שפה בשם אידיש שעיקרה אשכנזית, מאחר שהשמות שקראו כשהיו באשכנז נשתקעו אצלם, נעשו כשמות של שפת האידיש. אבל בתחילה כשהיו אבותינו דורות הקודמים באשכנז, קראו הרבה לבניהם ובנותיהן בשמות המדינה. ובשביל זה כתבתי דמוכרחין ליתן שם הילדים על שם הזקנים והזקנות שהוא כבוד המשפחה.

ומש"כ מע"כ שהנכון לדעתו הוא שאף שהיו שמות של לעז היו שמות שרק יהודים השתמשו בהם. הנה האמת לא היה כן, ולא שייך סברות לשנות המציאות. וגם מסברא לא שייך כלל לומר זה שיבדו שמות אחרות שלא היו בעולם כלל בלא שום טעם, וגם המשפחה לא היו מניחים, מאחר שהוא בלא טעם. אבל כשהן שמות שהיו בשפת אנשי המדינה גם להמשפחה היו נראין יפין, לא מצד שנקראו כן הנכרים, אלא שהשמות יפין לפי השפה. וגם הרבה עשו שלא כהוגן בשביל למצוא חן בעיני שכניו הנכרים, ואף שמיחו בהם לא הועיל. והרי חזינן שיש רצון לקרוא שם כשמות הנכרים, דהרי נחשב זה לדבר גדול לאבותינו במצרים שלא שינו את שמם, ליגאל בזכות זה, ובגלות דהשבעים שנה שינו הרבה את שמותיהם לשמות הנכרים.

[ב]. בעניין איזה שמות פרטיים, אם הם שמות לעז, ואיך נכתבים בגיטין
ומש"כ ששם אלכסנדר היה זה מתוך לחץ, שהוצרכו לפצותו על שלא הרשו לו להכניס את תמונתו למקדש, היא עובדא בדויה לגמ' שלנו. דשמעון הצדיק היה חשוב מאד בעיניו, כמפורש ביומא דף ס"ט ע"א, דכיוון שראה לשמעון הצדיק ירד ממרכבתו והשתחוה לפניו ואמר שהוא מפני שדמות דיוקנו של זה מנצחת לפני בבית מלחמתי, אלא היה זה לכבודו להכרת טובה. ומה שראיתי בטיב גיטין אות מ"ב שאיתא ביוסיפון שהכ"ג הבטיח לו שהכהנים אשר יוולדו בשנה ההיא יהיו נקראים על שמו, וגם זה הוא טעם נכון, מאחר שאינו ענין איסור אף שהוא דבר גנאי, שייך לעשות זה להכרת טובה. ואדרבה עשו זה בשמחה, והכניסו שם אלכסנדר בכלל שמות העברים, שלכן כותבים שם אלכסנדר כמו אם היה שם עברי מעולם, ולא אלעקסנדער כמו שהיו צריכין לכתוב אם היה שם לעז. ואם יש להאיש עוד שם לעז שהוא כנוי, כמו זוסא או זיסקינד, כותבין אלכסנדר המכונה זוסא והמכונה זיסקינד כמו בשם עברי וכינוי, ולא כשם לעז וכינוי דכותבים דמתקרי. בכל אופן לא שייך להביא שם אלכסנדר לכאן.
שם מיכעל שהזכיר מע"כ לא ידוע שם כזה, דאין מי שמדגיש לקרא בסגול, אלא שכותבין מיכל, כמפורש כתיבת שם מיכל בישש"ש פ"ד דגיטין סימן ל"א באות המ"ם, וכן בב"ש בשמות אנשים אות מ"ם, והוא כנוי ליחיאל. ובאם נקרא שמו מעריסה מיכאל, הוא קצור השם, ונוגע לדינא. ושם מאייער שהזכיר מע"כ, שהוא שם נכרים, אינו כן, אלא שהוא הברת איזה מקומות כשאומרים שם מאיר, משום שהברת צירי הוא כן אצלם, וכותבין לאיש כזה בשם מאיר בגט. ואף במקומות שידוע שאין הברת צירי כן, נמי מפורש בב"ש בתחלת אות מ"ם שא"צ לכתוב המכונה מייאיר, והוא מטעם דהוא כשיבוש בפי ההמון כדכתב בטיב גיטין בשם ספר עזרת נשים. עכ"פ איך שנימא, הוא קריאת שם מאיר, ואין זה שם אחר כלל, וכ"ש שלא שייך לומר דהוא שם נכרים. וברור שאפילו אם איכא שם כזה בשמות נכרים של איזו מדינה, הוא לקוח משמות ישראל, והוא שם מאיר ממש. וכבר אירע אצלי קודם כתיבת הגט, ששאלתי את האשה שמה, ואמרה ששם אידיש שלה איזה שם משמות הלעז, ושם המדינה באנגלית הוא מרים, ולא ידעה כלל ששם מרים הוא שם קודש, שמה של נביאה אחות משה ואהרן, ומוזכרת בתורה ובנביאים ובכתובים. הרי שבשפת מדינתנו אמעריקא, איכא שמות לקוחים משמות ישראל שנאמרו בתורה. וכן הוא שם מאיר שבהברתם הוא כמו שהיה נקרא מייאיר, וכן הוא הברת איזה מקום גם אצל בני ישראל, והוא קריאת לשם מאיר בלא הוספת אותיות.
[ג]. בעניין המנהג לקרוא לאדם בשני שמות יחד

והקריאה בשני שמות יחד לא היה זה בדורות הקודמים, אף אחר זמן הגאונים. דמהרש"ל ביש"ש גיטין פ"ד סימן כ"ד, כתב דאין דרך להיות לאדם שני שמות כאחד. ובנחלת שבעה סימן מ"ה סעיף כ"א אות י"ב, כתב ואם ניתן לו שני שמות בשעת מילתו ונקרא בשתיהן כאחד, כאשר שמעתי שבמקצת מקומות נהגו כך. הרי שבמקומו, וברוב מקומות, לא היו קורין בשני שמות כאחד. ומסיק, ואני היכרתי אחד שהיה נקרא בין הבריות בשני שמות כאחד. משמע שהיה זה דבר חידוש אצלו. והובא דבר זה בהקדמת הגרא"ז מרגליות על ספרו טיב גיטין. ומסיק בהקדמתו, ועתה רבו מאוד שמות הכפולים. ובזמננו עדיין רבו, ואולי עוד יותר מבזמנו, בין באנשים בין בנשים. ובתוס' איכא חכם אחד בשני שמות היינו בשם הר' יעקב ישראל (בחולין קי"ב ע"א תוד"ה הני מילי, ובספר הישר לר"ת חלק השו"ת סימנים מ"ח, נ"ג - נ"ד ובעוד מקומות) אבל לא היה שכיח. אבל מכיוון שעד אחר זמן הנחלת שבעה עדיין לא היו רגילים בשני שמות, אין לומר כסברת מע"כ שמטעם לחץ השיעבוד הותחל זה. שהרי לחץ השיעבוד לא היה אלא בזמן הראשונים דרבותיו של רש"י, עד זמן מהרש"ל. וגם בזמן ההוא הנקרא ימי הביניים, לא לחצו את היהודים שיהיו כמותם, אלא אדרבא להפרישם, שידורו במקומות מיוחדים שנקראו "געטא". והיו במקומות הרבה גם חומות סגורות, וגם היו צריכים להתלבש שלא כאנשי המדינה, אף בהמקומות שלא היו צריכין ללבוש אות קלון.

אך היה שייך לומר סברא כזו בשמות הנשים שלפניהן היה קל לצאת מן הגעטא לרחובות של הנכרים, שלכן גם קראו אותן הרבה בשמות נכרים, דכשיצאו לרחובות הנכרים לדברים הנחוצים מאד, שלא היה אפשר להשיג בגעטא, לא יכירום שוטרי המדינה. וגם עצם היציאה לא היה אפשר, דאף ששיחדו לשומר הגעטא שיניחום לצאת, לא היה מניחם, אלא כשלא היה ירא שיכירום השוטרים. וכשהיה להן שמות של יהודים לא היה אפשר זה. ולכנות שם נכרית רק כשתצא מן הגעטא, היו יראות, שמאחר שלא היו רגילות בשם זה, יכירו שאין זה שמה. ומצד זה לא היו קורין אלא בשם נכריות לבד. אבל אינו נוגע לנו לידע סבת הדבר דאף שהיה זה שלא כהוגן ומיחו בהם, מכיון שליכא ע"ז איסור גמור, לא הויל כדלעיל. אך טעם זה מועיל לסלק אף הגנאי שלא יהיה על ישראל, אף לא על סתם אינשי שאינם בני תורה, שככל בני ישראל נקראו קודש. אבל בשמות השייכים לע"ז, כהא דכמרים מפורסמים וכדומה, וודאי אסור לקרוא, בין לגברי בין לנשי, אף לא לכינוי ולצרוף בעלמא, וכדכתב מע"כ שלא נשמע לו שהשתמשו בדורות הקודמים. אך כפי הנשמע גם עתה במדינתנו זו נזהרין בזה, שהרי אין פרסומם וחשיבותם כלום כלפי כולהו אינשי דעלמא, אף הנכרים, רק לגבי אלו המאמינים

באמונתם. והא אף אלו שאינם שומרי תורה מישראל לא מחשבי להו, ולא ירצו להשתבח בהם, ובודאי לא יחשבו שמותיהם להקרא בהם. אלא רק לאלו שחושבין להשתמד ח"ו, שאינשי רשיעי כאלו כבר לא שייכי לכלל ישראל, ולא שייך שאנן נתבע מהם דבר הקטן בשעה שהם כופרים בה' ובתורתו, ומאמינים ח"ו בהבלי הגוים. וגם מע"כ אין כוונתו לרשעים כאלו, אלא לסתם אינשי שהם גם שומרי תורה, שלכן אין לנו שום צורך לדבר ולכתוב בזה.

[ד]. אדם שהוריו כינו לו גם שם לעז, אם ישתמש בו משום כבודם

בדבר אחד ששמו מנוח לפי מה שנקרא בשעת המילה, ויש לו עוד שם לעז, נורוויט, שנתנו לו הוריו בכתב תעודת לידה שלו, והוא רב ארטאדאקסי וקורין אותו אלו שקורין אותו בשמו בשם נורוויט, מטעם שחושב שאיכא בזה ענין כיבוד אב ואם, הוא ודאי טעות. לא רק מחמת שגם שם הקודש מנוח נתנו לו אביו ואמו, כדכתב מע"כ, אלא אף בלא זה אין בזה עניין כיבוד אב ואם, מאחר שעכ"פ הא איכא מעלה בקריאת שם קודש, אף באופן שליכא ענין גנאי להקרא בשם לעז. ובכלל לא שייך עניין כבוד אב ואם בדבר שמצוי להקרא בשם אחר מצד איזה צורך, והאב והאם לא קפדי בזה כלל. ואף אם נמצאו הורים שמקפידים, בטלה דעתם מאחר שאין הדרך להקפיד.

[ה]. שמות לעז שכבר נחשבים שמות ישראל, ואם איכא למימר שבימינו הווי כקודם מתן תורה להקפיד בשמות ישראל דווקא

ובדבר שמות שכבר הושקעו בישראל לחשיבות שמות ישראל, כבר מצינו הרבה גדולי ישראל שנקראו בהלעז. כמו בער ולא דוב, וואלף או וועלוול ולא זאב, ומנעדל ולא מנחם, וליב ולא אריה. ואף אלו ששמם הקודש יהודה, נמי הרבה שנקראו בשם יהודה ליב, קורין אותן רק בשם ליב, וכדומה הרבה שמות, ליכא שום קפידא, מאחר שכבר הושקעו שמות אלו בישראל ונחשבו שמות ישראל. ובכלל בשמות אריה, דוב וזאב, אף שהן מילות דלה"ק, אפשר אין זה שייכות להחשיבם שמות דקודש, שלכן לא עדיפי משמות הלעז, דליב, בער ווואלף. ורק אלו שנמצאו בקראי, שייך להחשיבם שמות דקודש למעליותא. אבל מענדל והענדל לגבי מנחם ומנוח, דג"כ מצינו גדולי ישראל שנקראו בשם הלעז ולא בשם מנחם ומנוח שהם שמות קדש דהוזכרו בקראי, ומ"מ נקראו מענדל והענדל, צריך לטעם שכבר הושקעו להתחשב שמות של ישראל.

ומה שכתבתי בסוף התשובה שם, סברא דיש מקום לומר דהמעלה שלא שינו את שמותן אפשר היה זה קודם מתן תורה, שרק בזה שלא שינו את שמם ולשונם היו ניכרין שהם מבני ישראל, ולא אחר מתן תורה. שכתב מע"כ, ששייך גם עתה שאיכא כאלו שאין

להם לא טעם וריח של תורה ומצוות. הנה שייך זה רק לאלו שאינם יודעים כלל מתורה ומצוות, ולאלו הא לא שייך כלל לדבר בזה. ואם אחד יכול להשפיע גם על אלו, ישפיע עליהם באמונה וקיום מצוות, שוודאי עדיפי, ויותר נקל מלהשפיע בעניין השמות. אבל בעצם כתבתי סברא זו רק לעניין סברא ולא לדינא כדכתבתי שם. והנה ביארתי הענין בביאור גדול ואמיתי על כל מש"כ מע"כ.
והנני ידידו מוקירו ומברכו, משה פיינשטיין.

סימן יא

דרשה באולם ללא מחיצה כדי לקרב רחוקים
בע"ה עש"ק ז' אדר שני תשמ"א. לכבוד הרה"ג מוהר"ר דוד סמיט שליט"א
הנה כפי בקשת כת"ר, הנני מאשר שנכון מה שהשיב נכדי, הרה"ג ר' מרדכי טענדלער שליט"א, בשמי, שמותר לכת"ר להזמין ציבור אנשים לדרשות על ענייני תורה ומוסר, כדי לקרבם לתורה ולמצוות, אע"פ שאי אפשר לסדר שתהיה מחיצה מפרידה בין האנשים לנשים, משום מה שכת"ר אמר שיש חשש שיסרבו לבוא אם נצריכם להיות נפרדים ע"י מחיצה.
ואף על פי שלדינא צריך שתהיה מחיצה, כפי שהשיב נכדי לכת"ר, כיוון שההזמנה היא לכלל הציבור, ולא לאנשים פרטיים, כמבואר בתשובתי באו"ח ח"א סימנים ל"ט - מ"ד, מ"מ כיוון שכאן אין אפשרות אחרת, אין למנוע מלהשפיע עליהם כדי לקרבם לתורה ולמצוות מחמת חסרון מחיצה, אם אך אין זה בשעת תפילה.
והנני ידידו המברכו בהצלחה בעבודתו הנאמנה לטובת כלל ישראל,
משה פיינשטיין.

סימן יב

דברים הצריכים מחיצה להפריד בין אנשים לנשים, ודברים שאינם צריכים מחיצה
כ"ב תמוז תשמ"ב. מע"כ ידידי מחותני ר' יעקב אליפענט שליט"א,
הנה דברתי עם קרובך, נכדי הרה"ג מהר"ר מרדכי טענדלער שליט"א, אודות ענייני ההלכה שחברי בית כנסת שלך, בהסכמת רב העיר, ביקשו שתשאל אצלי. ומשום שמחמת טרדותי המרובות, קשה לפני לכתוב באריכות, לכן אשיב בקיצור על פי סדר השאלות שכתבת.
[א]. מחיצה כשמתפללים במקום שאינו קבוע לתפילה.

שאלת אם צריך מחיצה כשמתפללים במקום שאינו קבוע לתפלה, למשל, בבית אבל רח"ל. אם צריכות הנשים לילך לחדר נפרד, או שדי בהפסק אוויר. ונראה שלדינא הנשים בבית אבל צריכות ללכת לחדר אחר. והטעם דבית אבל הוי מקום שפתוח לרבים, שצריך בו מדינא תמיד הפרדה בין הנשים לאנשים, וכל שכן בשעת תפילה, כמבואר בתשובתי בא"מ או"ח ח"א סימנים ל"ט - מ"א. אבל אם למעשה הנשים אינן מסכימות לעזוב את החדר, נחשב זה לאקראי, ואין להמנע מלהתפלל מחמת זה. אבל בבית חתן מדינא אין צורך במחיצה, שאינו פתוח לרבים, אלא רק לבני המשפחה. לכן די בכך שילכו האנשים המתפללים לזווית אחת שיוכלו לכוין שם, ושם יתפללו.

[ב]. אם צריך מחיצה לחוץ רק בפני מעט נשים

שאלת אם צריך מחיצה לחצוץ רק בפני אשה אחת או שתים. שהנה באג"מ ח"א א"ח סימן ל"ט בסופו, הבאתי ראיה מקידושין נ"ב ע"ב תוד"ה וכי אשה בעזרה מנין, שאין חיוב מחיצה להפסיק לפני כמה נשים בלבד. וצריך לבאר עד כמה נשים אין צריך מחיצה. כגון בבית אבל, או בבית מדרש שמתפללים שם בימי חול ובמנחה בשבת, שאין שם מחיצה, האם מותר להניח שכמה נשים יכנסו וישבו בסוף החדר. והנה בכל הדורות נהגו שלפעמים היתה נכנסת אשה ענייה לבית המדרש לקבל צדקה, או אבלה לומר קדיש, וההלכה למעשה בעניין זה צריכה עיון ותלויה בהרבה עניינים. ומכל מקום נראה שבבית מדרש שבכל שבת תרצה אפילו אשה אחת לבוא למנחה בקביעות, שאין להקל להתפלל בלא מחיצה, ורק באקראי אפשר להתיר. ואפשר להתיר, באקראי, רק עד ב' נשים ולא יותר. והנה יש ראיה, כעין שהזכרת, שלדינא אפשר להניח לאשה אחת להכנס לבית המדרש, מן הדין בשולחן ערוך או"ח סי' רפ"ב סעיף ג' דאשה עולה למנין שבעה קרואים.

[ג]. אם מותר לאשה להגיד שיעור בבית הכנסת

שאלת אם מותר להניח לאשה להגיד שיעור, בבית כנסת או בית מדרש שלא בשעת התפילה. כגון שבליל שבת נהוג שאיזה בעל הבית נותן שיעור בבית המדרש בפרשת השבוע ובאים לשמוע אנשים ונשים, אם מותרת אשה ליתן השיעור.

ונראה שעצם מה שיושבים השומעים בתערובות הוא חיסרון גדול, אבל לא אכנס לדון בנידון זה למעשה. ועצם הגדת השיעור על ידי אשה מותר, אם הוא באקראי בלבד. וצריך להזהירה שתשב בדווקא בעת אמירת השיעור, שיהיה באופן צנוע יותר. כמו כן יש לעשות זאת בבית פרטי דווקא, ולא בבית כנסת או בית מדרש.

ידידו, משה פיינשטיין.

סימן יג

האכלת שותפו שאינו שומר תורה ואינו מסכים לברך

מע"כ נכדי יקירי וחביבי הרה"ג מוהר"ר מרדכי טענדלער שליט"א

[א]. אם צריך למנוע מן השותף שיאכל משלו, כשאינו מסכים לברך, מדין חיוב תוכחה הנה בדבר שבא לאחד שותפו במסחרו, והוא אינו שומר תורה, שמדרך הנימוס שנותנים לאכול ולשתות. ולפעמים הוא הזמן שצריכים לאכול וביתו רחוק, או שהוא מעיר אחרת, שהוא עוד גרוע מדרך הנימוס. לכאורה הא יש כאן איסור לפני עיוור, בין מצד איסור אכילת פת בלא נטילת ידיים, ובין מצד שיאכל בלא ברכה, אם יתן להם ולא יאמר להם שצריך ליטול ידיים ולברך, ומוכרח לומר להם זה קודם שיתן להם. אבל הנידון הוא באם אמר לו, שאם רוצה שיאכל וישתה אצלו יניחהו לעשות כרצונו, ולא יטיל עליו דיני התורה אם יתן לו, שא"כ אינו יכול ליתן לו שום דבר אכילה ושתיה. וגם הא לא יחשבהו לאין לו נימוס דרך ארץ של המדינה ושותפים, מאחר שהוא אסור בזה.

הנה נראה דלהרשותו ליקח בעצמו מה שירצה לאכול ולשתות, ליכא איסור, אף שהיה יכול לעכבו מליקח כשלא היה נותן לו רשות. דלעכב מלעשות איסור מסתבר שהוא מחיוב מצוות הוכח תוכיח, שאם ידוע שלא יקבל, פטור, אף כשהוא איסור דאורייתא. וכשאמר לו שלא ישמע לו ולא יאמר לו כלום הוא עוד יותר מנזיפה. ולכן אם אמר לשותפו שאסור לו ליתן לו דבר אוכל ומשקה, מאחר שהוא אינו רוצה לברך, סגי בכך. ואינו מחוייב לעכבו, אף רק בזה שלא יתן לו רשות ליקח מצד דין הממון שהוא שלו, כיוון שמדרך השותפין שאין מקפידין ע"ז, ואדרבה עוד עושין הרבה טירחא והשתדלות להאכיל השותף כשבא אצלו, וכ"ש שיניחנו ליקח בעצמו. ולא שייך שיאסור על שותפו לקחת האוכל מצד דיני ממון, משום הקפידא דאינו רוצה ליתן לו בשביל חיוב ברכה, מאחר שבעצם הא אינו מקפיד מצד ענין הממון. וכ"ש כשידוע לו שלא ישגיח על דבריו ויעבור, אם נימא דקפידתו הוויא קפידא לדיני ממון, הא יגרום לו עוד איסור גזל, ולכן אין לו להקפיד להחשיב גזל בשביל זה.

ואם אפשר לצאת מזה פירוד וביטול השותפות, והוא צריך לשותפות זו, שנמצא שהוא לו הפסד ממון, מסתבר שאין עליו להחמיר בזה. דהפסד ממון הלא הוא גרע מנזיפה, דלר' יוחנן בערכין דף ט"ז ע"ב, ליכא שוב חיוב תוכחה. ולא משמע שיפלגו בהפסד ממון רב ושמואל עליו. שלכן אף אם נפסוק הלכה עד הכאה כרב, דכן פסק הרמב"ם פ"ו מדעות ה"ז, אין עליו חיוב בהפסד ממון. וכ"ש לפוסקים עד נזיפה כר' יוחנן, ככללא דבכל הש"ס, רב ור' יוחנן, ושמואל ור' יוחנן, הלכה כר' יוחנן. וכדפסק הסמ"ג במ"ע י"א

בפשיטות מהאי טעמא, וכתב על הרמב"ם שלא נתברר טעמו, על מה שפסק כרב נגד ר' יוחנן. ומש"כ הכ"מ משום דאין למיפסק כבן עזאי נגד ר' אליעזר ור' יהושע רבותיו, הוא דבר תמוה. דהיכא דאמוראי פליגי נמי באותה המחלוקת של התנאי, יש לן למיזל רק בתר האמוראי. וגם מ"ט לעניין שאין לפסוק כבן עזאי נגד ר"א ור' יהושע בטלו דברי ר' יוחנן שסובר כבן עזאי, ולעניין שאין לפסוק הלכה כר"א נגד ר' יהושע, העדיף הכלל שהלכה כרב באיסורי, לפסוק כר"א, וכדהקשה עליו זה הלח"מ עיי"ש. וגם הכ"מ עצמו כתב שהוא טעם דחוק לתרץ הרמב"ם. וגם תירוץ הלח"מ, דהוא משום דלרמב"ם לא דייק קרא כוותיה דר' יוחנן אע"ג דשני ליה, וודאי הוא טעם דחוק, דמאחר דלבן עזאי ניחא תירוץ זה, איך שייך לומר דלרמב"ם לא ניחא ליה. וגם הא לא פסק גם כשמואל דהוא כר' יהושע, אף דעל שמואל לא הקשה הגמ' כלום. והטעם שלא הקשו עליו הוא משום דלא דריש לדינא קראי אחריני, אלא מה שנאמר בקרא קמא דויחר אף שאול, ולא דריש קרא בתרא, כדכתבו התוס' ד"ה ומאן דאמר.

[ב]. ביאור המחלוקת בערכין ט"ז ע"ב עד היכן מצוות תוכחה, ואיך כל אחד יפרש הקראי דספר שמואל לשיטתו

ותירוץ זה מוכרח הוא לכאורה. דאם מה שלא סובר שמואל שחיוב תוכחה הוא עד שיכנו, כמוכח בקרא בתרא דויטל שאול את החנית וגו', הוא משום דסבר דדווקא מצד חביבותא יתירה דהווה ביה ליהונתן בדוד מסר נפשיה טפי, מניין לשמואל, ואף לר' יהושע, למילף מקללה שנאמרה בקרא קמא, שהיה זה ביהונתן, הא היתה חביבותא יתירא. וגם יש ליתן טעם נכון על מה שלא ילפי מקרא שני, דהרי עמד שוב יהונתן והוכיח את אביו אף אחר שכעס עליו ודיבר לו לשון הקללה, דהוא מה שאמר לו בראשונה לבשתך ולבשת ערות אמך (שמואל א' כ' ל'). וסברי דלהוכיח למלך בעת כעסו, היה לו לחוש לשמא יהרגנו אף שהוא בנו, וכמו שהיה, שהטיל עליו את החנית להכותו, דהוא אף להרגו. וכשאיכא סכנת נפש, וודאי אף רבי אליעזר מהתנאים, ורב מהאמוראים, מודים דליכא חיוב להוכיח, ומ"מ הוכיחו יהונתן עוד הפעם. הרי בהכרח שהיה זה מצד החביבותא לדוד שמסר נפשיה, וסמך על שיארע לו נס. ומצד הכרח זה ידעי רבי יהושע ושמואל שאין למילף מקרא השני. ור"א ורב לא מסתבר להו שהיה בזה חשש סכנה ליהונתן, דוודאי לא יהרגנו שאול לבנו החביב לו, כמפורש בקרא לעיל (שם ב' - ג'), מזה שאמר יהונתן שלא היה עושה אביו שום דבר בלא הודעתו אליו, ודוד ג"כ הודה שכן האמת בכל הדברים, ורק דבדבר שנאתו לדוד ורצונו להרגו לא הודיע לו, מצד

ידיעתו שמצא חן בעיניו פן יעצב. והחנית שהטיל עליו, היה באופן שלא יוכל להרגו, אלא להכותו בעלמא.

וקצת משמע כן בקראי, דאצל דוד כתיב ויבקש שאול להכות בחנית בדוד ובקיר (שם י"ט, י'), אבל נעשה לדוד נס שנפטר משם באותו הרגע, וממילא ויך את החנית בקיר לבד. וביהונתן כתיב, ויטל שאול את החנית עליו (שם כ' ל"ג), משמע שכן היה, שהטיל עליו והוכה יהונתן בו, אך לא נהרג. והוא משום שלא הטיל עליו באופן שיהרגנו, אלא באופן שיכהו בלבד, וזה נעשה לו ממש. והיה שייך שיחוש יהונתן, שאם לא יקבל דבריו יכהו, ומ"מ הוכיחו, ואיכא ראיה דעד הכאה בעלמא איכא חיוב. ור' יהושע ושמואל סברי, שהיה שייך ליהונתן לחוש כשראה שכעס שאול, ודבר בלשון קללה, שגם יהרגנו. שא"כ לא שייך למילף ממנו, דוודאי היה זה רק משום חביבותא דדוד, שסמך על הנס מצד משיחת שמואל לדוד, אף שמדינא אין לסמוך משום דשכיח היזקא, שלכן לא ילפי מקרא שני. ומתורץ לפ"ז קושית המהרש"א שהקשה על תירוץ התוס' אמאי לא נילף גם מקרא שני.

[ג]. ישוב מה שפסק הרמב"ם כרב, דחיוב תוכחה הוא עד הכאה, ולא כרבי יוחנן, דעד נזיפה

ויש מקום לפ"מ שביארתי, לתרץ מה שהרמב"ם פסק עד הכאה, שהוא כר"א נגד ר' יהושע, מצד שרב סובר כן. דוודאי בלא טעם יש למילף גם מקרא שני, כדהקשה המהרש"א, ורק משום דא"א למילף, דהוא נגד הכלל דעל כל עבירות שבתורה יעבור ואל יהרג. לכן אדרבה מאחר שמסתבר שגם יהונתן לא היה סומך על הנס, דלא עדיף משמואל הנביא בשליחותיה דהקב"ה, שלא סמך על הנס, ובמעשה זו גופא דהמלכת דוד, משום דשכיחא היזקא (פסחים ח' ע"ב). אלא שהיה ברור ליהונתן שאביו אף בשעת כעסו עליו לא היה מטיל החנית עליו להרגו, אף כשלא יקבל דבריו. אלא שייך רק לחוש שיטיל עליו באופן הכאה בעלמא, ודייקי כן הקראי כדלעיל. וממילא יש למילף גם מקרא השני, דמאחר דאין בזה סכנה, יש וודאי למילף לכו"ע, שגם בשביל מצוות תוכחה יש לקיים המצוה עד שיכהו. ואף שסברא בעלמא איכא, לר' יהושע ושמואל דסובר כוותיה, דכיוון דכבר נזף וקצף עליו וקללהו, וודאי לא יקבל התוכחה ממנו. ומצד מצוות התוכחה, משמע שאם היה ברור ממש שלא יקבל, לא היה חייב להוכיח, אף בדאורייתא. סוף סוף מוכרחין לומר שאין זה ברור מזה שקצף וקלל שלא יקבל, כיוון שאומר לו דברי טעם. כהא דאמר יהונתן תשובה על דברי אביו שאמר כי בן מות הוא, למה יומת מה עשה (שם כ' ל"ב). ולכן הוא חייב להוכיח, אף שאיכא חשש שיכהו

בכעסו, כיוון שסכנה ליכא בזה. ומאחר שליכא הכרח שלא למילף מקרא שני, יש לנו למילף ממנו. שלכן הכריע הרמב"ם לפסוק כרב שהלכה כמותו באיסורי, אף שהוא כר"א נגד ר' יהושע. דלבד דבתר אמוראי יש לן למיזל בפסקא דהלכתא, הא איכא עוד הרבה דברים שנפסק כר"א. עיין בנדה דף ח' ע"א דרק בטהרות אר"י אמר שמואל הלכה כר"א בארבע, אבל בשאר דברים איכא טובא. וכ"ש שלרב שלא שמענו ממנו אפילו בטהרות איך הוא סובר, אך מחמת שלא מצינו שחולק על שמואל, יש לנו לומר שגם הוא סובר כן, דוודאי שייך שיסבור דבשאר דברים איכא טובא. ולכן לא קשה כלום ממה שסובר רב כר"א בחיוב תוכחה, דהוא עד הכאה.

אבל לעניין למיפסק כר' יוחנן, דהוא כבן עזאי, מספקא ליה להכ"מ דשמא לא ידע ר' יוחנן כלל מברייתא זו. דהא משמע מלשון הגמ' דרב ושמואל ור' יוחנן פליגי מצד עצמן בזה, שא"כ אפשר דלא ידעי כלל מהברייתא. דא"כ מכיוון שבן עזאי הוא תלמיד של ר"א ור' יהושע, שאין לפסוק הלכה כמותו נגד רבותיו, אין לפסוק כר' יוחנן בזה, דהא אדרבה הוא מופרך מהא דר"א ור' יהושע לא סברי כן. וכדאקשי בכל הש"ס מתנאי על אמוראי, אף על ר' יוחנן שהלכה כמותו, משום דכשלא ידעי האמוראי מהתנאים דפליגי עלייהו מקשינן. והוא משום דמסתמא לא נימא דיפלגו על התנאים, ומבטלין דבריהם כשאיכא תנאי במתני' ובברייתא. אבל כשידעי האמוראי מהתנאים דפליגי, ומ"מ אמרו שאין הלכה כמותם, אז הלכה כהאמוראי, דאינהו הם הפוסקין הלכתא בכל הש"ס. וזהו טעם הכ"מ אליבא דהרמב"ם, ולא קשה עליו קושית הלח"מ.

[ד]. ביאור שאף למה שפסק הרמב"ם, אין חיוב תוכחה במקום הפסד ממון

אבל אף להרמב"ם שפוסק עד הכאה כרב, מסתבר שאין עליו חיוב כשחושש שיצא מזה ביטול השותפות, כשהוא צריך להשותפות, שנמצא שהוא לו הפסד ממון. שבזה לא פליגי, דהפסד ממון מסתבר שגרע לאינשי מחשש הכאה בעלמא בלא עשיית חבלה. דהפסד ממון הא נחשב נסיון, והוצרך קרא דבכל מאודך אף אחר שכתוב בכל נפשך, בשביל זה שממונו חביב עליו יותר מגופו, כדאמר רבי אליעזר בברייתא בברכות ס"א ע"ב. אבל על הכאות בעלמא לא הוצרך לקרא. ואף שלא נאמר קרא גם על הכאות גדולות דחבלה, אף שאמר רב אלמלי נגדוה לחנניה מישאל ועזריה פלחו לצלמא כדאיתא בכתובות דף ל"ג ע"ב, והיה צריך להשמיענו שאסור לעבוד ע"ז אף כשמכין אותו הכאות גדולות ביותר, כדהביאו התוס' מר"ע דהיו מסרקין אותו במסרקות ברזל, הוא משום דג"ז הוא בכלל בכל נפשך. אבל אם לא היה כתוב בכל מאודך, היינו מחלקין, דבכל נפשך אף שהוא נאמר סתם, הוא דווקא שלא ביסורין גדולים, כהא דהיינו ממעטין

ממון למי שהוא חביב לו יותר, דהא וודאי אינו חביב לו יותר מלסבול יסורין גדולים. וכיוון שנכתב בכל מאודך, שאף למי שחביב עליו ממונו יותר מגופו, אסור לעבור, אין לדחוק בקרא דכל נפשך. אלא שהוא כפשוטו, שאף בכל אופן נטילת נפשו אף ביסורין גדולין, נמי אסור לעבור על איסור ע"ז. שלכן כיוון שבשביל חשש הכאה בעלמא פטור מלהוכיח, אף לרב שפסק הרמב"ם כוותיה, כ"ש שפטור מלהוכיח כשיש לו לחשוש להפסד ממונו. ועיין במחה"ש סימן תר"ח ס"ק ג' בשם מהרי"ו שמשמע שלכו"ע אף להסוברים עד הכאה, אין חייב להוציא ממונו, והוא לכאורה כדכתבתי.

[ה]. איך יתנהג כשיש לחוש שיחשדוהו שהוא גרוע במידותיו מחמת שהוא שומר תורה ומש"כ נכדי יקירי טעם להתיר ליתן לשותפו לאכול ולשתות, משום שאם לא יתן יש לחוש לחילול השם, שיאמר שאלו שהם שומרי תורה הם גרועים במדותיהם ובהנהגותיהם, שאין להם אפילו דרכי נימוסים ודרך ארץ. ולא יבין שמה שלא נותן לו, הוא משום שאסור לפניו לגרום שגם אחרים יעברו על איסורין. שזה שיחשוב על שומרי תורה, הוא חטא יותר גרוע, שזה שייך שיגרום שייעשה שונא לשומרי תורה ולמבקש רעתם. ולא יאמין לו מה שיאמר דהוא משום דאיכא חיוב גם לראות שגם אחרים שהן יהודים ישמרו דיני התורה. שהוא דלא כנימוסי מדינתנו בארה"ב דאמעריקא, אשר כל ישראל שומרי תורה מתפללין להשי"ת ביותר על שלומה מלשאר מדינות, בזה שהעמידו החוק שכל אחד ואחד חפשי בדיעותיו בעניני אמונה (עי' דרש משה ח"א, ועידות ואסיפות דרוש י' עמוד תט"ו).

הנה אם הוא לאיש כזה שאינו יודע לחלק בין כפיות אומה על אנשי אומה אחרת, להנהגת אחד בביתו עם אחרים מאנשי אומתו, וכן אף לאלו שיאמרו שמה שלא יתן להן לאכול ולשתות, הוא מצד מידותיו הרעים, צריך מתחילה להראות שהוא בעל נימוסים ודרך ארץ. והוא כשלא מפורסם זה לעלמא, מחמת שלא היו לו עסקים עם אלו שליכא טעם מצד דיני התורה שלא להאכילם, כגון עם שומרי תורה, וכן לא היו לו עסקים עם נכרים שאינם בדיני תורה, יצטרך בפעם הראשון להעמיד לפניו אוכלין ומשקין, כפי הנימוס והדרך ארץ להתנהג עם שותפיו וידידיו. רק יאמר לו שצריך לברך, ולפת צריך גם ליטול ידיו, וכשלא ירצה יניחהו. אבל כיוון שכבר הראה לו שהוא בעל נימוסין ודרך ארץ, כשיבוא אצלו פעם שני יאמר לו מתחילה, שאינו יכול ליתן לו, מאחר שהוא ג"כ יהודי החייב במצוות כשלא יברך ולא יטול ידיו לפת.

[ו]. אם יש מעלה במה שאפיקורס יברך, ואם צריך לומר לו לברך

אך צריך לידע באם שותפו שאינו שומר תורה, הוא מצד כפירתו בעיקרי האמונה, שביארתי בתשובה באג"מ ח"ב דאו"ח סימן נ', שברכה שאמר אפיקורס אינה בחשיבות ברכה כלל להרמב"ם פ"ו מיסוה"ת ה"ח. שכתב שם, דאפיקורס ישראל שכתב ספר תורה שורפין אותו עם האזכרות שבו, כיוון שאינו מאמין בקדושת השם, הוא ככתב סתם תיבות בעלמא, שלא שייך שיתקדשו, וליכא איסור מלשורפן, שלכן בשביל שלא להניח שם להם ומעשיהם חייבו לשרוף. שלכן גם כשמזכיר בפיו את השם, נמי הוא כדברים בעלמא. ונמצא שברכה שאמר אפיקורס אינה בחשיבות ברכה, דהוא כברכה בלא הזכרת שם ומלכות, עיי"ש ובסימן נ"א. וגם כתבתי, שפשוט שאף שלרש"י אין הכרח שיסבור כן, נמי אין לנו לעשות מחלוקת במה שלא מצינו בפירוש, ויש לנו להורות למעשה שברכת אפיקורס אינה ברכה. שא"כ נמצא שאף כשישמע לו ויברך, הוא כבלא ברכה. וליכא תקנה ליתן לו אוכלין ומשקין, אלא רק אם עי"ז שלא יתן יתבטל השותפות ויהי לו הפסד, יהיה מותר, כדלעיל.

אבל מ"מ מסתבר שמותר לו שיברך, דהא אפשר שיעשה אדעתא דידיה שמצווהו לברך להשי"ת. ואף שהוא גדול, שעביד אדעתא דנפשיה, דהא פרש"י בגיטין ריש דף כ"ג, על הא עכו"ם לדעתיה דנפשיה עבד, דהא גדול הוא ויש בו דעת, ואע"פ שזה גם אומר לו כן, שמא הוא גמר בלבו לשם אחר. שא"כ הוא אף בישראל, שעשה מה שא"ל ישראל אחר, שעביד אדעתא דנפשיה, כשליכא ענין שליחות. מ"מ הא אפשר גם שעושה אדעתא דמצווה, דהא פי' רק שמא הוא גמר בלבו לשם אחר, ואי אפשר להכשיר הגט מספק, ומשמע שגם אפשר שיעשה אדעתא דהמצווהו. ולכן צריך לומר לו שיברך, שאם ישמע ויברך הרי אפשר שיעשה על דעתו, ויברך להשי"ת כפי שאומר לו. ואף שידוע לן שהוא כופר, הא אפשר שחוזר בו עתה כששומע לו ומברך להשי"ת. שאין הכרח למי שהיה כופר, דלא ישתנה דעתו באיזו שעה, ויאמין כפי האמת. ואף כשראינהו אח"כ שעדיין הוא רשע, ג"כ יש לומר דבאותה שעה שבירך היה לבו לשמים ואח"כ חזר לסורו. דכן הוא משמע בקידושין דף מ"ט ע"ב, דבאומר ע"מ שאני צדיק, אפילו רשע גמור מקודשת, שמא הרהר תשובה בדעתו. ומשמע, שאף שראינהו אח"כ שעדיין הוא רשע, נמי מקודשת, דאפשר דאחר שקידשה חזר לסורו. שלכן גם בזה ששמע לו ובירך, אפשר שיעשה על דעתו ויברך להשי"ת כמו שאומר לו, משום שהרהר אז תשובה. ואף שיראהו אחר ימים, ואף רק אחר שעה מועטת, שעדיין הוא כופר, אפשר שחזר לסורו. ולכן צריך שיאמר לו שיברך, דאפשר שיברך לשמים באותה שעה.

[ז]. האכלת מי שביתו בעיר אם נחשבת כלפני עיוור, או שהיא כחד עברא דנהרא, ואם מה שמאכילו בחינם מחשיב האכלה זו לאיסור

ומש"כ נכדי יקירי שאם ביתו בתוך העיר, הוא נחשב כחד עברא. הנה שייך זה רק על הסעודה הגדולה, שאינו אוכל אותה אלא פעם אחת בצהריים, וכשיאכל כאן לא יאכל בביתו. אבל לא שייך זה על משקין ומיני מתיקה, שאוכלין ושותין אפילו הרבה פעמים, אף כשאינו רעב ואינו זמן אכילה, שאף שיאכל כאן יאכל בביתו.

ובדבר שאף סעודה הגדולה שוודאי יאכל בביתו, הא בביתו יעלה לו במעות, וכאן כשיתן לו שותפו יאכל בחינם, שכתב נכדי יקירי שכיוון שברור שיקנה כשלא יאכל כאן, אולי הוא כחד עברא. וכן בנזיר כשברור שילך ויקנה יין מחנות הסמוך, הוא כחד עברא, ולא יהיה איסור דלפני עיוור כשיתן לו, אף שהוא בחינם. הנה נלע"ד דבטירחא דווקא וודאי תלוי במדריגת כל אחד. דאף כשהוא בחד עברא דנהרא, אם הנזיר זקן או חלש שקשה לפניו להשיג היין, אפילו כשהוא בחד עברא איכא איסורא דלפני עיוור. ורק כשהנזיר הוא צעיר בימים ובריא, ליכא איסור דלפני עיוור, מאחר שהטירחא לא נחשב לו כלום להמנע מלעבור על האיסור בשביל הטירחא. אבל לגבי ממון, דאיכא עניים שלא יעברו על האיסור כשיצטרכו לקנות בכסף, ואף בעשירים אירע להם שלא היה להן מעות בכיסם לקנות תיכף, שאז וודאי איכא לפני עיוור כשיתן לו בחינם, אין לחלק למעשה, דלא ניתן לשיעורים. ועובר אלפני עיוור כשיתן לו בחינם היין האסור לו לשתות.

אבל פשוט שלא שייך זה בסעודה הקבועה שיאכל בכל יום, כשליכא נידון לעניין אכילת איסורים, אלא לעניין מצוות נטילת ידיים וברכה. שאף העני הרי יצטרך נט"י וברכה על סעודתו, אף שהוא רק בפת וקטנית. דאין חילוק לענין נט"י וברכה בין סעודת עני לסעודת עשיר, ובין סעודת מקמץ באכילתו לסעודת מרבה בהוצאת אכילתו. וסעודה קבועה שניה הרי לא יאכל. שלכן מדינא איכא חילוק מצד נט"י וברכה, שאם ביתו לא רחוק משם, דכשלא יאכל אצלו יאכל בביתו, ששם וודאי לא יטול ידיו ולא יברך, ליכא איסורא דלפני עיוור. וכשלא יצטרך ליתן לו, אלא רק ליתן לו רשות כדרך כל השותפין, ליכא עליו אף איסורא דמסייע בעלמא. וכשיש לו חשש הפסד ממון מותרין אף להגיש לו כדלעיל. (לכאורה צ"ע, לעיל באות א' התבאר שליתן לו רשות ליקח, שהאיסור רק מדין תוכחה, מותר כשחושש להפסד ממון. אבל לא נתבאר שמותר להגיש לו, שאז עובר באיסור מסייע. אבל באמת לעיל היה החילוק בין נותן רשות ליקח, לבין מגיש לו אוכל, מצד איסור לפני עיוור דאורייתא, וכאן הנידון הוא איסור מסייע דרבנן. ועיין בדברות

משה שבת חלק א' סימן ב' ענף ה' שעניין איסור מסייע, לפי מה שיבואר באיסור לפני עיוור להלן באות ט', הוא מצד הרצון שיש למסייע בעבירה שעובר חבירו, והסיוע הוא עשיית מעשה לרצון הזה, שלכן נאסר מדרבנן. ולפי זה י"ל שכאשר עושה את מעשה הסיוע לא מחמת רצון לעבירה, אלא רק מצד שאינו רוצה להפסיד ממונו, יתכן שאין כאן איסור מסייע כלל ועיקר. עוד י"ל כפי שהיה אומר מרן זצוק"ל פעמים רבות על - פה, שאפשר לסמוך על שיטת הש"ך יו"ד סימן קנ"א ס"ק ו', ונתבארו דבריו בדגול מרבבה שם, שבמזיד לעבור את העבירה אין איסור מסייע. אבל עיין להלן אות ט' אם אפשר להחשיב תינוק שנשבה למזיד לעניין זה, עפ"י מה שנתבאר בדברות משה שם ענף ו', ועיין עוד בזה להלן סימן כ"ח אות כ"ב).

[ח]. בהא דאכילה בלא ברכה היא בגדר איסור, ואם הוא דאורייתא או דרבנן, ולכן שייך בהאכלת מי שאינו מברך דין לפני עיוור

ומה שהקשה נכדי יקירי, דמאחר שנותן לו מאכלי היתר מה נוגע לו מה שהאוכל לא יעשה נט"י וברכה המוטל רק עליו, ומפורש בש"ע או"ח סימן קס"ט סעיף ב' לא יתן לאכול אלא למי שיודע בו שיברך. הנה בעצם הא איכא איסורא, דהא בברכות דף ל"ה ע"א, מסיק בטעם חיוב הברכה אף על דבר דלאו בר נטיעה, שאין למילף מקראי, דסברא הוא, אסור לו לאדם שיהנה מהעולם הזה בלא ברכה. וכן מביא גם מברייתא, ומסיק בברייתא וכל הנהנה מהעוה"ז בלא ברכה מעל.

ולר' יהודה אמר שמואל, ולר' לוי, דדרשו זה מקראי, היה שייך לומר שהוא גם מדאורייתא. דאף שדרשו זה מקראי דדברי קבלה, ג"כ היה שייך לומר שהוא מדאורייתא. דהרי הלימוד מקרא שנאמר בתהילים לה' הארץ ומלואה הוא רק גילוי מלתא וידיעה בעלמא, שהקרא אומר שכל מה שנמצא בעוה"ז הוא של שמיים כלשון הקרא שרק זה נאמר בו, וממילא מובן לנו שיש מעילה בלא ברכה שתיקנו חז"ל, שהוא הפדיון, שנעשה בזה חולין והיתר הנאה לאינשי. וניחא מטעם זה מה שהתוס' בברכות שם ד"ה לפניו, הוצרכו להביא ראיה דברכה לפניו הוא רק מדרבנן, והביאו ממתניתין דפ' מי שמתו. ולא הוכיחו שהוא מטעם שהקראי על זה שהביאו רב יהודה אמר שמואל, ור' לוי, הם רק מדברי קבלה. ואין לומר דבאמת איכא איסורא דאורייתא באכילה בלא ברכה מטעם מעילה, ורק על ז' המינים שאיכא קרא אברכה לאחריו, והק"ו הוא שיברך גם אלפניו, הוצרכו התוס' להביא ממתני' דמי שמתו. דעלייהו נימא שליכא הסברא דאסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה, מאחר שמברך לאחריהם, ורק בדבר דלאו בר נטיעה דליכא ברכה לאחריו מה"ת הויא הברכה דלפניו מדאורייתא מצד הסברא. שהרי

אם נימא כן ימצא שלעניין ברכה דלפניו, יהיו חמורים כל המינים דלאו בר נטיעה מפת ומז' המינים, שלא מצינו מי שיסבור כן.

ואדרבה בתר"י (ד"ה קדש הלולים) מפורש להיפוך, שכתבו שם, ואין זה אלא אסמכתא, דוודאי מה"ת אפילו ז' המינין שטעונין ברכה לאחריהם מה"ת אינם טעונים ברכה מה"ת לפניהם, אלא מדרבנן. ולא מסתבר לומר שהתוס' פליגי ע"ז, שמשמע מכל הפוסקים והמפרשים שכל ברכות הנהנים, לבד מברהמ"ז על הפת ומעין שבע על יין, ואפשר גם על כל שבעת המינים, הוא מדרבנן. וגם הוא כמפורש בתוס' דף י"ב ע"א ד"ה לא, שכל הברכות דלפניו הוא רק מדרבנן. שהביאו דהרי"ף פסק בהבעיא דקא נקט כסא דשכרא ופתח ובריך אדעתא דחמרא וסיים בדשכרא, לקולא דיצא, משום דברכה הוא רק מדרבנן. והר"י אומר לחומרא, דצריך לברך פעם אחרת. משמע שאף שגם הוא סובר כהרי"ף דהברכה הוא רק מדרבנן, דהא לא כתבו דהר"י היה אומר דברכה לפניו על השכרא הוא מה"ת, דלכן פסק לחומרא. דהוא משום דע"ז ליכא מחלוקת כלל, דלכו"ע הוא רק מדרבנן. ומטעם זה הקשה המג"א סימן ר"ט סק"ג עליו בפשיטות, דהא ספק ברכות להקל, משום שחיוב ברכה הוא מדרבנן, דלכן מסיק ובבהמ"ז לכו"ע צריך לחזור, כיון שהוא דאורייתא. ועיין בגהש"ס דהביא רעק"א מה שמתרץ ע"ז המהרש"א בפסחים תירוץ נכון על זה. עכ"פ חזינן דגם התוס' פשיטא להו דכל ברכות דנהינין דלפניו הוא רק מדרבנן.

עכ"פ איכא איסורא דמעילה מדרבנן לאכול בלא ברכה. ולאכול פת בלא נטילת ידים הוא וודאי עניין איסורא מדרבנן. כמפורש בחולין דף ק"ו ע"א, דא"ר אידי בר אבין א"ר יצחק בר אשיאן, מפני סרך תרומה, ועוד משום מצווה, ואיכא אסמכתא אקרא. ועיין ברש"י שם ד"ה רבא, שכתב דאורייתא היא מצווה כר"א בן ערך, אבל מסיק גם רש"י אחר זה בד"ה אלא, דאסמכתא בעלמא הוא. ואולי כוונתו דמתחילה פי' דברי רבא לפי מה שהיה סבור תחילה במאי מצווה, שאביי אמר מצווה לשמוע דברי חכמים, ורבא אמר מצווה לשמוע דברי ר"א בן ערך, שאמר על הקרא דוידיו לא שטף, מכאן סמכו חכמים לנט"י מה"ת, שרבא פליג על אביי וסובר דהוא מדאורייתא. אבל אחר כך הוקשה לרבא שאינו רואה שום משמעות בקרא, משום דהא אירי בזב. ורק משום דכתיב וידיו לא שטף במים לאשמעינן דיני הטבילה, דבעינן שיהא במים כל דאבראי דומיא דידיו, ולא נקט אבר אחר להשמיענו זה, שאין זה דיוק גדול, דהא מצוי יותר שטיפת מים בהידיים, איכא בזה אסמכתא לנט"י לאכילה גם לטהורים גמורים. אבל לא שייך למידרש מזה דרשה גמורה שיהא זה מדאורייתא. שלכן פי' רש"י רק אחר דברי רבא לר"נ, דאסמכתא

בעלמא הוא. ואולי מפרש רש"י שר"נ אמר לו זה, דרק אסמכתא בעלמא הוא, כיוון שבעצם ליכא משמעות.

ואולי ניחא לשון רבא, דמפרש ועוד משום מצווה, דהוא לשמוע דברי ר"א בן ערך. דלכאורה אם ר"א בן ערך הוא יחיד, ליכא שום מצווה לעשות כמותו, מאחר דהלכה כרבים. כבכל מחלוקת כשפליגי יחיד ורבים, שליכא שום מצווה, ואף לא מדת חסידות, להחמיר כיחיד. אבל הוא משום דהיה סבור רבא שלר"א בן ערך הוא מדאורייתא, לכן פי' הא דאר"א בר אבין אמר רב יצחק בר אשיאן נט"י לחולין משום סרך תרומה ועוד משום מצווה, הוא שאמרי שאף שהוא טעם דמפני סרך תרומה, איכא חומרא ביותר שיחמירו להצריך נט"י בכל מקום, אף שלא שייך שיהיה שם תרומה. דהוא גם בחו"ל, וגם לעולם, אף אחר הגלות, שכמעט כל ישראל הם בחו"ל, ורק אנשים מועטים היו בא"י, וגם א"א לפי המציאות קודם ביאת המשיח שיהיו שם הרבה. וגם אף אחר שליכא טהורים, שאף כהנים לא שייך שיאכלו בתרומה. לכן הוסיפו, שמ"מ החמירו לתקן אף לאכילת חולין, מאחר דלר"א בן ערך הוא מדאורייתא. אבל אח"כ הוקשה לו לרבא על דליכא משמעות בקרא. וא"ל ר"נ שאיכא קצת משמעות, שא"א לומר שהוא לדרשא ממש אלא לאסמכתא. וא"כ אפשר שחזר בו רבא לאביי, שמה שהוסיפו ועוד משום המצווה, לשמוע דברי חכמים, הוא משום נקיות. ואולי גם בשביל אסמכתא על הקרא, שייך לתקן יותר לרבא.

[ט]. אם יש איסור לפני עיוור בנתינה לאדם שנחשב כאנוס מחמת שהוא כתינוק שנשבה לבין הנכרים

ומש"כ נכדי יקירי שברגיל שלא ליטול ידיו ולא לברך, הוא כמו אנוס מצד שאינו יודע. הנה אף בתינוק שנשבה בין הנכרים, מפורש בשבת דף ס"ח ע"א דחייב חטאת, שא"כ הרי אין זה נחשב כאנוס. אך אפשר שלענין לפני עיוור ליכא איסור אף באנוס כזה. אף שלכאורה הא פשוט דאיכא איסור לאדם לאנוס לאחד לעבור איזה איסור, אף שהאנוס יהיה רשאי לעבור מדין אונס רחמנא פטריה, שגם הותר לכתחילה. הרי משמע דכיוון שהוא מעשה איסור, איכא לפני עיוור אף דלא עשה העובר שום עבירה בזה, מאחר שבעצם הוא מעשה איסור. וזה שפשוט שבאחד שהוא אנוס מעכו"ם לעבור על האיסור, באופן שהוא מותר לעבור, יהיה מותר לעזרו, הוא רק מטעם הצלה מדין פיקוח נפש, כמו שמותרין כל אדם לחלל שבת לצורך חולה שיש בו סכנה. אבל אולי הוא דווקא משום שידוע להו שעושין מעשה איסור, אבל הכא שהעובר אינו יודע שעושה מעשה איסור ליכא בזה לפני עיוור.

אבל הא ביארתי בחידושי (דברות משה שבת חלק א' סימן ב' ענף ב' והלאה עיי"ש) וכתבתי זה גם באג"מ יו"ד ח"א סימן ג', דאין איסור לפני עיוור במכשיל בחטא, מגדרי איסורין שבין אדם לחברו, כמו במשים מכשול לפני עיוור. אף שהמשים מכשול וודאי עובר בלפני עיוור, דאין מקרא יוצא מידי פשוטו, וכן הנותן עצה רעה עובר בלפני עיוור, כמפורש ברש"י בפירוש החומש (ויקרא י"ט י"ד). דאם היה המכשיל בחטא מעבירות שבין אדם לחברו, לא היה עובר המכשיל עכו"ם בחטא. כמו שאינו עובר הנותן עצה רעה לעכו"ם, כעובדות דב"ק דף קי"ג ע"ב, בטעות עכו"ם שהיו ע"י עצה רעה. אלא צריך לומר דיש שני עניינים בלאו דלפני עיוור. המכשיל בגוף הוא מעניין בין אדם לחברו, והמכשיל באיסור הוא עניין בין אדם למקום, שאסור לעשות מכשול דחטא בעולם. והבאתי ראיה ממה שריבית דרבנן הוא רק איסור דרבנן, ולא נאסר ממילא גם מדאורייתא מצד איסור לאו דלפני עיוור, דהוא מן הלאוים דאיכא בריבית. דמה לנו מכשילו באיסור גדול, ומה לנו מכשילו מאיסור קטן, הא עכ"פ הוא מכשול, כמו שאין חילוק במכשיל את הגוף, בין אבן קטן לאבן גדול, עיי"ש. ולפי זה שייך לפני עיוור וודאי גם בנותן למי שנשבה בין הנכרים, שאינו יודע כלל שאיכא איסורים, מאחר דהוא עשה שיעשה האיסור בזה שנתן לו כשלא היה נוטל מעצמו, ואיסורא דמסייע אפשר איכא בכל אופן.

אבל יש גם לחלק, דאולי כשאחד יעשה איסור בלא ידיעה שאסור, ליכא לפני עיוור. ולא דמי להא דאיכא לפני עיוור במכשיל לעכו"ם. משום דעכו"ם שברור שהיה עובר אף כשהיה יודע שמדין תורה הוא אסור, נחשב כעושה במזיד, מאחר שאינו חושש לאיסורי התורה. ומטעם זה הוא מה שלעכו"ם נחשבו שגגות כזדונות כדאיתא בקידושין דף ל"ח (כוונת מרן היתה כנראה לדף ל"ט ע"ב למה שהובא בתוספות ד"ה מחשבה, שבגוי מחשבה רעה הקב"ה מצרפה למעשה. והטעם הוא על פי מה שאמר עולא שם מ' ע"א דבעבר ושנה הקב"ה מצרף מחשבה רעה למעשה, ופירש"י שאין חזרתו לשם שמים אלא שלא הוצרך לה כדרב הונא דאמר נעשית לו כהיתר, ועיין דברות משה קידושין סימן נ' סוף הערה ס"ט. וכן הוא בגוי שאינו חושש לאיסורי תורה. ומה שגוי מתחייב על השוגג, הוא במכות ט' ע"א רש"י ד"ה לפיכך). אבל ישראל שנשבה בין העכו"ם כשהיה תינוק, שאילו היה יודע שאסור אפשר לא היה עושה, שלכן כשעובר בלא ידיעת האיסור הוא בדין שוגג, אפשר שנחשב גם אנוס לעניין שליכא איסור לפני עיוור. וזהו אולי טעם המשנה ברורה סימן קס"ט סקי"א שהבאת, והוא מהפמ"ג בא"א סק"ו, שדווקא אם מתוך רשעותו לא יברך הוא דאסור ליתן לו, אבל אם מתוך אונסו שאינו יכול לברך, לא

נפקע מצוות צדקה בשביל זה. אף שוודאי אסור ליתן אף לעני דבר איסור, אפילו דרבנן, ואפילו בדמאי שקילא סברי ב"ש שאין מאכילין את העניים דמאי (שבת דף קכ"ז ע"ב) אלא הוא משום דסובר דלאו דלפני עיוור עכ"פ ליכא באנוס, ואף שאינו אנוס גמור. שלכן שייך לומר שגם אנוס מחמת רגילות דחסרון ידיעה, נמי ליכא לפני עיוור, ואין למנוע מליתן לו כשהוא לצורך. והיינו אף שאינו למצות צדקה, אלא לקרבו בעלמא, מצד זה שאפשר שיוכל להשפיע עליו, שיהיה שומר תורה ומצוות במשך זמן. וגם מסתבר שהוא עדיף ממצוות צדקה שהתיר המשנה ברורה, מאחר שמזה אפשר לקרבו לאמונה בה' ובתורתו ולקיום המצוות.

אבל יש טעם גדול לומר דאיכא לפני עיוור אף באנוס כזה דתינוק שנשבה. שיותר מסתבר כן, לפי מה שכתבתי שאיסור לפני עיוור במכשיל בחטא הוא עניין שבין אדם למקום. ולכן מאחר שגם בלא ידיעה להעובר שאסור, הוא נמי עבירה על האיסור, כדחזינן שחייב חטאת אף כשהיה תינוק נשבה בין העכו"ם, לא נחלק איסור לפני עיוור אף לעניין זה, ולא נתיר ליתן למי שלא יטול ידיו ולא יברך, אף למצוות צדקה, דלא כהמשנה ברורה. אלא נימא כהט"ז סק"ג דדוקא באינו יודע שלא יברך יתן לו, משום דאין ספק מוציא מידי וודאי חיוב צדקה, וגם המג"א סק"ו סובר כן. ועיין בפמ"ג דכתב זה שכתב המשנה ברורה משמו, אליבא דהב"ח שהביאו המג"א, דמחדש דאף הב"ח אינו מתיר אלא בע"ה שאינו יכול לברך, אבל אם היה מחמת רשעות, גם להב"ח לא יתן לו, ואולי גם הפמ"ג עצמו סובר כן. אבל להט"ז והמג"א, אף למי שלא יברך מחמת שהוא אינו יכול לברך אין ליתן לו, וא"כ אפשר יש לפסוק כוותייהו. עכ"פ לדינא אף שיש טעם לאיסור, שכן דעתי יותר נוטה, מ"מ הרוצה להקל כפי שמשמע שהכריע כן המשנה ברורה, יכול לסמוך עליו. כי הרי הוא מרן דדורות בתראי בהוראות דעניני אורח חיים.

[י]. ביאור הטעם לחילוק שכתבו הב"ח והמג"א בין נתינה לאחד שלא יטול ידיו, לבין נתינה לאחד שלא יברך, ואם ההיתר שכתבו הוא רק משום מצוות צדקה

אבל תמוה החילוק שכתבו הב"ח וביאר המג"א בין ליתן למי שיודע שלא יטול ידיו שאסור ליתן לו, לבין מי שלא יברך שמותר. דמש"כ המג"א דבנטילת ידיים אסור, דתיכף בשעה שנותן לידו כדי לאכול עובר משום לפני עיוור, אבל בברכה בשעה שנותן אינו עובר, ואם אח"כ לא יברך מה עלינו לעשות, אינו מובן. דהא גם על נטילת ידיים אינו עובר תיכף כשנתן לידו, אלא רק כשיאכל. ואם איירי דביקש העני ממנו שיתן לו פת לאכול תיכף, הרי גם על חיוב הברכה עובר תיכף. ועיין במחצה"ש שהוא מטעם שחיוב ברכת המזון הוא רק אחר שיאכל. וא"כ נצטרך לומר דאיירי רק כשנותן למי שמברך

ברכה ראשונה, ורק ברכת המזון אינו מברך, מפני שהם ארבע ברכות ארוכות, והרבה אינשי אין יודעין לברך בעל פה, ומתעצלין ליקח סדור לברך מתוך הכתב. אבל א"כ לא הי"ל למג"א לסתום אלא לפרש דאיירי דווקא בכה"ג. וא"כ משמע שאף למי שלא יברך ברכה ראשונה נמי מתיר, שזה הא הוא באותו זמן דנטילת ידיים, שלכאורה לא שייך לחלק.

ואולי הוא משום דאיירי בעני שיודע בעה"ב שיאכל שם תיכף בביתו. שלעניין נטילת ידיים הא אין הצורך ליתן הפת עד אחר שיטול ידיו. וכמו שהוא דרך האינשי בביתם, אף לבני הבית, שנוטלין ידיהן ואח"כ נותנין להם לאכול. אכן אף כשנזדמן שנקל לבעה"ב ליתן לו תיכף הפת, אסור, אם לא ברור לו שיטול ידיו, וכ"ש כשיותר נוטה שלא יטול ידיו. אבל הברכה הא לא שייך קודם שנתנו לו הפת, אף כשאוכל תיכף בבית בעה"ב. ולכן לא שייך כלל לבעה"ב עניין ברכתו, אף כשנותן לו בביתו. אך רוצה לדון שבעה"ב יעכב מליתן לו, אף שהוא עני, מחמת שאפשר שלא יברך. בזה סובר הב"ח, דכיוון שהברכה שייך רק להעני האוכל בעצמו, הנה לא רק כשלא ברור שלא יברך, אלא אף ביודע שהוא ע"ה גמור שוודאי לא יברך, מחוייב ליתן לו מצד חיוב מצוות צדקה, שמחויבין אף לעבריינים לתיאבון, כ"ש לע"ה שהוא מחסרון ידיעה. ואף אם אינו מברך גם אחר שאמרו לו שצריך לברך, וגם יודע שת"ח ואף גם סתם אינשי מברכין, הרי אינו מחזיק זה לחיוב ממש. ואף אם יודע שהוא חיוב ממש לכל אדם, מורה היתר שזה מחמת שאינו יכול. ולכן מחוייבין ליתן לו צדקה בכל אופן, אף שיודע שלא יברך. אבל בעני שמחזיר על הפתחים, ונותנים לו פת שיאכל בביתו, אז צריך ליתן לו אף אם לא יטול ידיו, להב"ח, כיוון שמחוייבין להאכיל אף לעבריינים לתיאבון, כ"ש לאלו שאין מברכין מחמת שאין יכולין לברך ואין יודעין כראוי חומר החיוב דנט"י.

אבל משמע מלשון הב"ח שאם אינו לצדקה, דאינו עני, לא היה מתיר. אבל מכל מקום פשוט שאין בזה משום לפני עיוור אף למי שאינו עני, דאם היה לאו דלפני עיוור, לא היה מתיר אף בשביל מצות צדקה. ולכן אם הוא צריך ליתן לו גם מטעם אחר, כהא דבא אצלו שותף שלו, ויודע שלא ישמע לו ליטול ידיו ולברך, רשאי ליתן לו, אף שלא יטול ידיו ולא יברך. ולא רק כשנוגע ממש לפרנסה, אלא אף מצד נימוסים הנהוגים בין שותפין וסוחרים במדינה. ובזה אין חילוק בין רשע לאנוס, דאף אם לא ירצה מצד רשעותו רשאי. והטעם, דדווקא במתנה לעני שייך לחלק, דאם הוא מצד רשעותו ליכא עליו חיוב מדין צדקה, מאחר שהוא כמומר להכעיס לענין זה. וכיוון שפסק הפמ"ג ואחריו המשנה ברורה כהב"ח, יש לסמוך ע"ז וכפי שכתבתי. ונתבארו כל הענינים באופן נכון וברור.

והנני זקנך אוהבך בלו"נ, משה פיינשטיין.

סימן יד

בעניין חיוב אשה בברכת הגומל

יום חמישי האחרון משנת שדמ"ת לאלף השישי אשר מקווים אנחנו שהיתה לרצון ולנחת לפני הקב"ה

מע"כ נכדי החשוב והנכבד מאד עוסק בתורה בכל יום בעצמו ובחברותא, מוהר"ר אריה דן שליט"א למשפחת גרעהער החשובה והכבודה בישראל, אשר יש לנו נחת גדול מבנותיו היקרות ומבנו היקר, וצפוי גם לגדולות מהם לעולם

הנה בעצם אין מקום ואין טעם לחלק בחיוב ברכות ההודאה בין איש לאשה. עי' שו"ע אורח חיים סימן רי"ט, במגן אברהם ס"ק א'. וכיוון שאיש מחוייב לברך, וודאי שגם אשה מחוייבת לברך. אך איכא דברים שהחמירו חכמים באופן העשייה, שיברך החייב לברך דווקא בעשרה, וביום הקריאה, ובשעה שקראוהו לתורה. ורק אם אי אפשר לו שיקראוהו לתורה, מברך על הבימה תיכף אחר הקריאה בתורה. והוא אף שלא שייך זה לברכת התורה. כהמנהג בברכת הגומל, וכן ברכת ברוך שפטרני מענשו של זה, שמברך אבי הבן כשקורין אותו בפעם הראשון שנעשה בנו בר מצווה. שזה לא שייך באשה בזמנינו, שאין קורין אשה לתורה.

עד כאן כתי"ק של מרן זצוק"ל. זו היתה התשובה האחרונה שכתב בעצם כתב ידו, וניסה לכתבה שלש פעמים, עד שהניח מחמת קושי הראייה. כתיבת שורות אלה נמשכה כמה שעות. על - פה הוסיף שלא כדהביא במשנה ברורה ס"ק ג' שתברך בפני עשרה, עכ"פ בפני נשים, ואיש אחד. אלא שאין עניין במניין של נשים, ודייה אם תברך בפני אדם אחד, איש או אשה, ולכתחילה, אם היא נשואה, תברך בפני בעלה.

סימן טו

מיעוט קהל אם נגררים אחרי הרוב המתפללים תפילת שבת קודם פלג המנחה, ונשיאת כפיים ביום טוב שחל להיות בשבת

בע"ה, כ"ד מרחשון תשמ"א, מע"כ ידידי הנכבד הרב הגאון מוהר"ר שמעון משולם ווינגארטן שליט"א הרב בבריידש ליין בית המדרש בלאנדאן.

הנה בדבר שני המניינים שעושין בביהמ"ד זה בעש"ק. מניין הגדול שהוא מרוב מתפללים הקבועין, וגם עוד הרבה אינשי מקהילות אחרות סמוכות, דהוא בקיץ, הוא בשעה שבע ורבע אחר הצהריים, שרק בתחילת הקיץ הוא ערך זמן פלג המנחה, ובאמצע

הקיץ הוא הרבה קודם פלג המנחה. ומניין השני הוא בכל הקיץ בשעה 8, ואנשיו מועטים. אם המיעוט נגרר אחר הרוב, ויהיו נאסרים במלאכה אחר קבלת שבת דמניין הראשון. לע"ד נראה דכיוון דאלו המקדימין לקבל שבת ולהתפלל, אינו בשביל חשש איסור דעשיית מלאכה. וגם לא בשביל כבוד שבת שיוכלו לאכול הסעודה כראוי, דהא בזמננו איכא נהורא בלילה כביום. ולא דמי להא דתה"ד סימן א', דמשמע שם שהיו נוהגין לקרוא קריאת שמע ולהתפלל ערבית גם קודם פלג המנחה, אף שאין ליישב כלל מנהג זה בטעם וסברת התלמוד, כדכתב שם. דהתם אם היו מחכין, היו יושבין ואוכלין לפי מעט האור שהיו מנרות החלב והשמן, אבל בזמן הזה יכולין לאכול סעודת שבת אף אחר צאת הכוכבים, ולא יחסר כלום בכבוד השבת. ומש"כ שם גם שהמנהג נשתרבב על ידי תשות כח שירדה לעולם, שרוב ההמון תאבים ורעבים לאכול בעוד יום גדול, גם זה ליכא כל כך בזמננו.

עכ"פ אף שהתירו להם הגאונים שהיו אז, היה זה שלא כדין, ואין להמיעוט העושין כדין ליבטל להם. ועיין ברפ"ד דפאה, דלזה היחיד שומעין שאמר כהלכה. ודי במה שנהגו כבר ע"פ גדולים, שלא למחות בהם, ולא לעניין שהעושין כדין יבטלו להם. וברור שיש בלאנדאן שני בתי דינים, וליכא משום לא תתגודדו.

ובדבר נשיאת כפיים ביו"ט שחל להיות בשבת, טוב להנהיג שיעשו כן, מאחר דהמונעם מלישא כפיים הוא ממש בלא טעם ובלא מקור. ובפרט שהכהנים עצמן כבר נהגו כן מעצמן, ואין בזה משום חשש ביטול מנהג. ואין לחוש לתקלה, מאחר שהוא לחומרא, לקיים מצוות עשה, אין לחוש שיבואו לבטל מנהג לקולא. אבל וודאי באופן שלא יגרום מחלוקת, דזה גרוע מכל תיקונים. זהו הנלע"ד בזה.

והנני ידידו אוהבו ומברכו, משה פיינשטיין.

סימן טז

בעניין שיעור פת שצריך המברך ליתן למסובין מן הפת שלפניו, ואיך ינהג בלילי פסחים, בעניין אמירת קידוש דליל הפסח מעומד או מיושב, ומי שמפסיק סעודתו מתי צריך לחזור ולברך

בע"ה ער"ח ניסן תשמ"ב. מע"כ נכדי היקר והאהוב לי הרה"ג מוהר"ר יעקב טענדלער שליט"א.

[א]. בשיעור הפת שבעל הבית צריך לבצוע מלחם משנה המונח רק לפניו, לעצמו ולמסובין, ובביאור דעת מהרי"ל בזה, שלעצמו בוצע כזית ולאחרים פחות מכזית.

הנה בחיוב לחם משנה, במצה בלילי פסח, כשאיכא רק אצל בעה"ב לבד, הא צריך אף בכל שבת ויו"ט לחלק מאלו החלות לכתחלה כשיעור כזית לכל אחד מהמסובין. עיין בש"ע סימן קס"ז סעיף א', דכתב הרמ"א, אבל בשבת, או שאוכל עם הרבה בני אדם, וצריך ליתן מן הפרוסה לכל אחד כזית, מותר לבצוע כפי מה שצריך לו. והוא פירוש על הא שכתב המחבר, ולא יבצע פרוסה קטנה מפני שנראה כצר עין, והוא לשון הרמב"ם פ"ז מברכות ה"ג, שהרמ"א סובר שהוא לא פחות מכזית, וכדכתב הלבוש בפירוש לשון פרוסה קטנה, שהוא פחות מכזית. והקשה במ"ב ס"ק ט"ו, מהא שכתב בד"מ אות ג', כדי שיגיע כזית או מעט פחות לכל המסובים. וכתב בשער הציון אות י"ג, דהוא משום דהב"י הביא בשם הרוקח שתי דעות לשיעור בציעה. וכוונתו שהביא למחלוקת אמוראי בירושלמי שיעור בציעה, אית דאמרי כזית, ואית דאמרי בפחות מכזית, ולא הכריע. נראה דרמ"א בהגה לשולחן ערוך, הכריע לפסוק דכשאיכא גם אינשי אחריני בסעודה, צריך ליתן לא פחות מכזית לכל אחד, דלא יתחזי כצר עין. ורק כשאוכל לבדו, סובר שהוא ספיקא לדינא, דמחלוקת האמוראי.

ועיינתי באליהו רבא ומשמע שג"כ מפרש כן להרמ"א, אך שמשמע לו ממהרי"ל להיפוך, דלעצמו בוצע לא פחות מכזית, וכשבוצע לאחרים הוא בפחות מכזית. ותמוה דאין שום טעם לזה. ואפשר לפרש גם לשון מהרי"ל בריש הלכות סעודה, וז"ל, ובירך המוציא, ובסיום הברכה כפפה מלמטה נגד מעלה עד תשבר, ואכל חצי זית, ונתן כן לכולם, דונתן כן לכולם, לא קאי על מה שאכל, אלא על מה שבצע. דהא הביא ממהרי"ל (ריש הלכות שבת) שעיקר בציעת המוציא הוא בכזית, ויאכל חציה. וע"ז מסיק בהלכות סעודה הנ"ל דנתן כן לכולם, היינו בכזית. אף שאפשר שהאחרים שנותן להם בכזית, יאכלו כל הכזית, לא היה חושש לזה. דרק לעצמו נהג שלא לאכול ממה שבצע כזית, רק חצי, אבל לאחרים לא חש אם יאכלו גם כל הכזית. דהא אף אם היה נותן, והיה אומר להם שלא יאכלו, אין לך צר עין גדול מזה, וכן סובר גם הרמ"א.

והמגן אברהם סק"ז מצריך בשביל הברכה דהמוציא לכתחילה כזית והובא במ"ב ס"ק ט"ו. ואף שהוא דלא כמהרי"ל שהקפיד דווקא לאכול חצי כזית, אף שבצע בכזית. וטעמו של המהרי"ל משום דליכא שיעור לברכת המוציא, שהיא ברכה ראשונה. שלכן יש טעם להקפיד לכתחילה שבשעת הברכה לא יאכל כזית, שלא יטעו לומר שצריך שיעור כזית גם לחייב בברכת המוציא, וכן לכל ברכה ראשונה דמיני מזונות ופירות. וזהו אולי טעם מהרי"ל אליבא דהאליהו רבא, דרק לעצמו היה בוצע כזית, כמאן דאמר בירושלמי דשיעור בציעה הוא כזית, והיה אוכל רק החצי. אבל לאחרים היה נותן רק

חצי כזית, כדי שלא יטעו לומר דבעי דווקא כזית לברכת המוציא. ואף שהוא היה אוכל רק חצי מהכזית שלקח, אולי יש שלא הרגישו זה, וראו רק מה שבצע, שהיה כזית, ויחשבו שאכל כל הכזית. וחשש זה מטעות בדין, היה עדיף ליה מחשש שנראה כצר עין - שאין זה טעות ממש. דהכל יודעין שכיוון שזימנן לסעודתו, יתן להם כל שבעם, שהוא יותר הרבה. דאפילו לעני שבישראל הוא כג' וד' ביצים, עיין בכתובות דף ס"ד ע"ב, ובעירובין דף פ"ב ע"ב, ולסתם אינשי הוא הרבה יותר. וגם יתן להם עוד הרבה דברים בסעודה, שהם שווין הרבה יותר מפת, ויש שהם שווין כעשר וט"ו פעמים, ועוד יותר, נגד פת. שנמצא שבעצם אין זה שום חשש, רק שמתחזי בראיה בעלמא לצר עין, בידיעה ברורה לכל אחד שאינו כן. שלכן כיוון שאיכא אף חשש קטן שיטעה אחד בדין, כשיתנו כשיעור כזית, ויאמר דאין מברכין אף ברכת המוציא על פחות מכשיעור כזית, נתן לכל אחד בדווקא פחות מכזית. ומהרי"ל פליג על המגן אברהם שסובר דיש מעלה לענין חשיבות הברכה שיהיה דווקא בכזית, דהוא סובר בדווקא שלא נכון לעשות כן, אלא דווקא לאכול חצי זית, אף כשבוצע כזית, דהא הוא עצמו אף שבצע כזית לא אכל אלא חצי.

[ב]. בדברי היראים לעניין חיוב ברכת המזון מדרבנן בפחות מכזית, ובפחות מחצי כזית ולהאליהו רבה הוקשה גם מה שאכל חצי ולא פחות. וניחא ליה בזה מה שראה בספר יראים (הוא ביראים שנדפס עם פי' תועפות ראם סימן רנ"ג) והכי איתא שם: ומנא לן דאיכא שיעורה דרבנן, ואתי דרבנן ומפיק דרבנן, כגון חצי זית שנהנה קצת. אבל פחות מחצי זית ולאו כלום הוא. ומסברא אני אומר וראיה אין לי דפחות מחצי כזית לאו כלום הוא. אבל בספרי יראים שלפנינו בסימן כ"ד, ליכא לשון זה, אלא פחות מכזית. דכתב שם, וכי מחייבינא מדרבנן, כגון חצי זית שנהנה ממנה קצת, אבל פחות מכזית לאו כלום הוא. וכן הובא היראים בלשון זה בהעמק שאלה להגאון הנצי"ב, בפרשת יתרו בשאילתא נ"א אות ט"ז. דכתב, ובספר יראים סימן כ"ד מסכים ג"כ שהוא מן התורה, היינו באכל כזית, ומפרש אח"כ בזה הלשון, וכי מחייבינא מדרבנן כגון חצי זית שנהנה ממנה קצת אבל פחות מכזית לאו כלום הוא. ואף שלכאורה אין לזה ביאור, דהא הוא סותר לתחילת דבריו שאיכא חיוב לחצי זית שנהנה ממנה, כתב בהעמק שאלה: וכמדומני שכוונתו שמאידך חצי זית נהנה גם כן, אלא שלא בלע, מש"ה חייב מדרבנן. והוא דוחק גדול. וגם בלא טעם, שבלא בליעה יצורף, אף שאפילו על הנאה דכמה זיתים אינו מברך בלא בליעה, וצ"ע. וכן מש"כ הגאון ר' אהרן וואלקין בספרו סביב ליראיו, דלר"מ שמחייב לברך גם על כזית לחוד, משום שלא מצריך שביעה, לא מצריך גם בליעה, וסגי אף רק

כשכל אכילתו הייתה רק בהנאת גרון, ורק שלא מצטרפין כשאכל כן שני חצאי זיתים בלא בליעה זה אחר זה, משום דכבר כלה הנאת חצי זית הראשון, ולא חזי לאיצטרופי, לא נכון כלל. שבלא בליעה ליכא חיוב ברכת המזון, אפילו אם יאכל כן כל היום, ואפילו אם יהיו כמה זיתים ביחד בפיו. דבלא בליעה לא הוי בשם אכילה כלל. דלא עדיף שם אכילה הנאמר בחיוב עשה דברכת המזון, משם אכילה הנאמר באיסורין, דליכא חיוב מן התורה אלא בבליעה, ובלעס ולא בלע ליכא חיוב אף שנהנה בהלעיסה. ואם היה מציאות שיהנה בלעיסה ולא יבלע כלום, כגון שהיה דבר יבש, לא היה גם איסור מדאורייתא, משום דשם אכילה ליכא אלא על בליעה למעיים. וכ"ש ששם אכילה לחייב בעשה דברכת המזון הוא דווקא בבליעה לתוך מעיו ממש.

ובין החניכיים דאמר רב פפא בחולין דף ק"ג ע"ב דלר' יוחנן מצורף למה שבלע ממש מטעם דהרי נהנה גרונו בכזית, הוא משום דכן הוא דרך האכילה. ומסתבר דהוא רק במשהו לפי דרך רוב פעמים שנדבק בחיכו, אבל לא כשנזדמן שנדבק בין החניכיים יותר מהרגילות, שנמצא שאין זה מחמת דרך האכילה, שלכן כיון שלא ירד להמעיים ממש לא שייך שיתחשב מהאכילה. והא דאכל חצי זית והקיאו וחזר ואכלו שמסיק רבי אסי שג"כ חייב, אף שבתוך מעיו אין שם אלא חצי זית אחד, מטעם דהרי נהנה גרונו בכזית, נמי הא בעצם הייתה בליעה על שני חצאי זיתים, דהוא זית שלם. אבל הנידון הוא משום דמה ששייך לחייב על שני חצאים נפרדים הוא מדין הצירוף, שיש מקום לומר שלא שייך להצטרף חצי זית האחרון כיון שכבר ליכא שם חצי זית הראשון, ואין למי להצטרף. ופשיטא היה להו דאם אכל כזית שלם, ואף כשהיו שני חצאי זיתים, ובלעו בבת אחת שחייב אפילו כשהקיאו תיכף ולא נשאר כלום במעיים, מאחר דעכ"פ בלע. וגם אם בלע החצי זית השני בתוך כדי דיבור לבליעת החצי זית הראשון מסתבר דלא יסתלק האיסור שכבר עבר בבליעתו. אבל כיוון שהיה רק חצי זית, שלא חייב עליו אלא דווקא כשאכל עוד חצי זית מאותו האיסור ויצורף להחצי זית שכבר אכל, שלאחר שכבר הקיא את חצי זית איסור הראשון הרי ליכא למה להצטרף, שלכן היה מקום לפוטרו. והוצרך ר' אסי א"ר יוחנן לאשמועינן שמ"מ מצטרף, דלא נחשב אכילת חצי זית הראשון כלא היה כלל, מאחר שנשאר להאוכל הרגשת הנאתו בגרונו, שעניין הנאת גרונו נמי הוא ממעשה האכילה, ושייך שיצטרפו. אבל החיוב יהיה דווקא בבלע חצי זית הראשון ובלע ג"כ חצי זית השני, דהא קאמר וחזר ואכל חצי זית אחר. ובלשון רבי אלעזר, אכל חצי זית והקיאו וחזר ואכלו, שאכילה הוא דווקא בבליעה ממש. ולשון הרי

נהנה שאמר רב אסי, אמרו רק לעניין צירוף חצי זית הראשון, שאין להחשיבו כלא היה כיון שהקיאו, מאחר דזה שנהנה גרונו איכא, ושייך שיצטרף.

[ג]. ביאור הטעם שמהרי"ל בצע לעצמו כזית ואכל חציו, על פי דברי היראים עכ"פ גירסא זו שלפנינו בספר יראים תמוה מאד, והוא בלא ביאור. ולכן כיוון שמצינו שבספר היראים שהיה לפני האליהו רבא הייתה הגירסא אבל פחות מחצי זית לאו כלום הוא, מסתבר שכן היא הגרסא האמיתית. ואיכא ראיה דעכ"פ איכא עדיפות בחצי זית מבפחות. שלכן שייך לפרש הא דמהרי"ל בצע לעצמו כזית ואכל חציו שהוא מטעם היראים, דפחות מחצי זית לאו כלום הוא. אבל אין כוונתו שסובר ממש כהיראים, דעל חצי זית מברכין ברכת המזון מדרבנן. דהא כיוון דמדאורייתא אף בכביצה לא מיחייב, אלא בשביעה ממש כל אחד וכל פעם לפי מה שנשבע ממש, ובהכרח שרק מדרבנן חייבו לרבי מאיר על חשיבות שם אכילה, שהוא בכזית. כמפורש בגמ' בברכות דף כ' ע"ב דדרש ר' עוירא משמיה דר' אמי ור' אסי, שאמר הקב"ה וכי לא אשא פנים לישראל שכתבתי להם בתורה ואכלת ושבעת וברכת והן מדקדקין על עצמן עד כזית עד כביצה. וכמפורש כן בתוס' ברכות דף מ"ט ע"ב ד"ה רבי מאיר. וכן הוא ברא"ש שם, וכן כתב הרמב"ם פ"א מברכות ה"א, ואינו חייב מה"ת אא"כ שבע ומדברי סופרים אכל אפילו כזית מברך אחריו, וכן סברי רוב הפוסקים דלא כהיראים. והיראים סובר וודאי דבר חידוש שמדרבנן צריך לברך גם על חצי זית וגם שדווקא על חצי זית ולא על פחות. והיראים בעצמו משמע שאומר זה משום דוחק הגדול לשיטתו, שסובר שבכזית לר"מ וכביצה לר' יהודה מברכין מדאורייתא. וכיוון שהלכה כר"מ דבכזית מברכין מדאורייתא, מוכרח לומר שמה שמפורש דאיכא גם שיעורא דרבנן, כדהביא מפרק מי שמתו כגון דאכל שיעורא דרבנן, שהוא באכל חצי זית, אף שהוא דבר חידוש גדול שיהיה חילוק בין חצי זית לפחות, אבל מפני שהוא מוכרח לשיטתו, אומר כן. ולכן מסיק ע"ז, ומסברא אני אומר וראיה אין לי. ואף שהיה יכול לומר דהחיוב דרבנן הוא ג"כ באכל כזית, וגם יותר, אבל לא שתה, דמדאורייתא אינו חייב לברך בלא שתה, לא אמר כן משום שיודע שאיכא גם שיעורא דרבנן מצד כמות האכילה דווקא מהא דבפ' מי שמתו (כ' ע"ב) מוקים כגון דאכל שיעורא דרבנן ומפיק דרבנן, אלמא דגם זה שאכל חצי זית איכא חיוב דרבנן.

אבל אף שמצד ההכרח אמר זה היראים, סובר הא"ר שיש עכ"פ למילף משיטת היראים שפחות מחצי זית גרוע מחצי זית, אף שלכו"ע שלא סברי חידוש היראים ליכא הכרח זה. וזה כיוון דכתב ומסברא אני אומר וראיה אין לי, דלכאורה לא מובן. דהא כיוון

דמפרש דר"מ ור' יהודה בדאורייתא פליגין, אין זה דיש שיעורא דרבנן בפחות מכזית מסברא, דהא פשטות הגמ' הוא כן. דהא הר"י בתוס' (ברכות) דף מ"ט ע"ב שסובר דפליגי בחיובא דרבנן, והני קראי אסמכתא נינהו, הוצרך להביא ראיות לזה מלשון רב עוירא דאמר הקב"ה וכי לא אשא פנים לישראל והן מדקדקין, וממה דמפורש דהא דבן קטן מברך לאביו, שאכל האב שיעורא דרבנן, ואם כזית הוא חיוב דאורייתא, איזה הוא שיעורא דרבנן. משום דלא מסתבר להר"י בתוס' שיהיה שייך לומר שמדרבנן יעשו חלוק בפחות מכזית איזה שיעור, שפחות מכזית הוא כמו משהו. דכן הוא באיסורין וחיובין, דלמ"ד חצי שיעור אסור מן התורה הוא אף במשהו, ולמ"ד שליכא איסור לחצי שיעור מן התורה ליכא איסור אף בחסר משיעור כזית רק משהו, ומדרבנן שאסרו חצי שיעור אסרו אף במשהו.

וא"כ להיראים שסובר ששייך לחלק בין חצי זית לפחות, הרי יש לפרש כפשטות הגמ' דפליגין בדאורייתא, והדרבנן הוא על פחות מכזית עד חציו, ובפחות מחצי זית ליכא החיוב מדרבנן. וצריך לומר דמה שכתב שהוא מסברא בלבד הוא על השייכות לחלק בפחות מכזית בין חציו לפחות מחציו. דהא כל טעם הר"י בתוס' שמפרש דבדרבנן פליגי וקראי אסמכתא בעלמא, ומדאורייתא אינו חייב אלא בשביעה ממש כל אחד לפי מה שהוא, ואין בזה שיעורין, הוא משום דאין טעם לחלק בפחות מכזית בין חציו למשהו, כדכתבתי לעיל, וזה לכאורה משמע לכל המפרשים. והיראים הא חולק ע"ז, דהא מפרש שר"מ ור' יהודה פליגי בדאורייתא, כפשטות לשון הגמ' דפליגי בקראי. ובשביל זה הא מוכרח לפרש דזה שמפורש בדף כ' שאיכא חיוב ברכת המזון שהוא רק מדרבנן, ואיכא שיעור כזה שאף מדרבנן א"צ לברך - דהא אמר שם דאכל שיעורא דרבנן, הרי שגם לחיובא דרבנן איכא שיעורא, שלכן הוכרח לחלק בין חצי זית שבזה חייבו מדרבנן, ופחות מחצי זית שבזה לא חייבו, משום דלאו כלום הוא. וע"ז מסיק שבזה פליג על הר"י בתוס', וסובר ששייך לחלק גם בפחות מכזית, בין חצי לפחות מחצי כזית שלאו כלום הוא, שלכן שייך לפרש שר"מ ור' יהודה בדאורייתא פליגי. וע"ז מסיק שגם הוא מודה שהמשמעות בכל מקום בש"ס הוא כהר"י בתוס', שאין לחלק, אבל מ"מ אומר מסברא שיש מקום גם לחלק אף שראיה אין לו. ולכן סובר דפשטות הגמ', דכיוון שפליגי ר"מ ור' יהודה בקראי הוא בדאורייתא.

וכיוון שהיראים סובר בסברתו ששייך לחלק בין חצי זית לפחות מזה, סובר הא"ר ששייך שמהרי"ל יסמוך על סברת היראים. אף שלדינא סובר כרש"י ותוס' ורמב"ם שברכת המזון מדאורייתא הוא דווקא בשביעה גמורה, ורבנן חייבו על אכילת כזית לר"מ וכביצה

לר' יהודה, ופחות מזה פטור אף מדרבנן - אף שחצי זית יש לו קצת חשיבות - מאחר דלא מצינו שיהיה לחצי זית, ואף ליותר עד כזית, שום חשיבות לדינא. אבל יליף לחשיבות טעימה של הברכה שדווקא לא פחות מחצי זית.

[ד]. איך לעשות לדינא בשיעור הפת שהמברך נוטל לעצמו, ובמה שנותן למסובין ממה שלפניו, ואיך ינהגו בלילי פסחים

עכ"פ לדינא יש לנו לעשות כהרמ"א, דבאיכא גם אחריני צריך ליתן לכל אחד מהמסובין לא פחות מכזית, ויותר טוב שגם כשאוכל בעצמו יאכל לא פחות מכזית בשעת הברכה כהמג"א סק"ז, שכתב שיש לעשות לכתחלה כן. וכן משמע מהמשנה ברורה ס"ק ט"ו שיותר טוב לעשות כן. ומה שהביא הרוקח תרי לישני בירושלמי, אולי סברי שאית דאמרי פחות מכזית הוא שמיקל, שיכול ליתן, שלכן סברי שטוב להחמיר לכתחלה כאית דאמרי כזית. וכדמסיק הא"ר, דלדינא בין לעצמו בין לאחרים יתן כזית, דיוצא לכו"ע, דאית דאמרי פחות מכזית רצה לומר אפילו פחות מכזית. ומסיק שבתשב"ץ הביא לשון ירושלמי כך, אבל לאית דאמרי כזית, אסור לבצוע על פחות מכזית. אבל זהו דלא כמהרי"ל, שסובר שלעצמו אף שבצע כזית אכל רק החצי, ולהמסובין, לפירוש הא"ר, נתן פחות. אבל אף שכתבת טעם, מסתבר יותר לפרש כדכתבתי, דונתן כן לכולם הוא על הבציעה. ולדינא וודאי יש ליתן כזית לכל אחד כהרמ"א, וכ"ש בשבת ויו"ט בין בלילה בין ביום.

וא"כ בלילי פסח שאף הג' מצות - שרוב העולם נוהגין זה יותר ממאה שנים, שלענין זה אכשור דרי, ועושין מצות דקות - שאף אם הם מצות גדולות לא יספיק, אם ידקדקו לאכול כזית מצה, אלא לשנים. וכפי המנהג גם האפיקומן אוכלין מאלו המצות, שהרי המנהג הוא שעושין יחץ, וחצי האחת מניחין לאפיקומן. וודאי לא יספיק, דהא לכתחילה צריך שיעור חמישה זיתים לאחד, שיעור שני זיתים בשעת הברכה, שיעור כזית אחד לכורך, ושיעור שני זיתים לאפיקומן. ואף אם יקילו מלאכול כזית שני לברכת המוציא, ויקילו באפיקומן לאכול רק כזית אחד, הרי ג"כ הא מוכרח לאכול שלשה חתיכות מצה בשיעור כל אחד לא פחות מכזית. ונמצא שלא שייך כלל הג' מצות, אלא לבעה"ב ולאישתו. ואם ירצה ליתן גם לכל המסובין מבניו ובנותיו, אף רק להחייבין במצוות, הרי יצטרך להוסיף על המצות, שוודאי לא נכון לעשות, שהרי היה צריך אדרבה לגרוע משום לחם עוני, ולא להוסיף. ולכן אין לעשות כן, אלא יסדרו שיהיה לכל אחד מהזכרים לחם משנה מיוחד. ואם נתברך גם בבנות, תהיה מצורפת לאחד מן הבנים. ואם כולן בנות, יתן ג"כ לכל שתי בנות, שהן יותר מי"ב שנה, ג' מצות בפני עצמן. ולקטנים שהם כבר יכולין

לאכול כל הזיתים צריך ליתן ג"כ מצות מיוחדות. ואם אין ראויין לאכול כל הזיתים, ישתדלו לאכול כמה שאפשר להם, ויצורפו לאחד שיתן לו מה ששייך שיאכל. וכן נהג אאמו"ר הגאון ר' דוד זצללה"ה, וכן אני נוהג כל השנים, ומקווה אני שגם בני ינהגו כן. ובזה האופן וודאי יצאו כולן ידי חובתן. והשי"ת יעזרינו לקיים גם קרבן פסח וחגיגה, וכל המצות התלויות בבית הבחירה עוד בשנה זו, כאשר אנחנו מצפים ומקוים תמיד.

[ה]. ביאור הדיעות בעניין המנהגים באמירת קידוש והבדלה מעומד או מיושב

ומה שנכדי היקר שואל באילו שנוהגין לקדש מעומד, איך צריכין לנהוג בפסח. הנה מנהג זה לקדש גם בבית מעומד, אינו מנהג ע"פ ההלכה. דהא הרמ"א כתב בסימן רע"א סעיף י' לחידוש, זה שיכול לעמוד בשעת קידוש. הרי שהיה מקום לומר שאין רשאין לעמוד בשעת הקידוש, משום דלא נחשב במקום סעודה כל כך, כדכתב הלבושי שרד, ובמשנה ברורה ס"ק מ"ו הביא טעמו. וכתב בשער הציון אות נ' שהוא טעם שאיתא בכל בו, וחידש הרמ"א דמ"מ יכול גם לעמוד כשרוצה, דאין זה טעם גדול שיהיה חיוב דווקא לישב, אבל הוא טעם חשוב להעדיף בשביל זה הישיבה, כדמסיק ויותר טוב לישב, ושבשביל זה נהגו לישב. ולפי זה אלו שנוהגין דווקא לעמוד, אין זה מנהג מאחר דהוא דלא כהרמ"א, ולא מצינו מי שחולק עליו לדינא.

ואף הבדלה שאיכא מנהג לעמוד, כדכתב הרמ"א בסימן רצ"ו סעיף ו', די"א מעומד וכן נוהגין. וגם התוס' ברכות דף מ"ג ע"א ד"ה הואיל, כתבו שמנהג העולם היה אצלם להבדיל בעמידה, ודחקו לתרץ מה שמבדילין בעמידה גם כשמוציאין אחרים דבעי קביעות. ואף שהתוס' לא סברי שהוא מנהג שמחוייב לעשות כן, דהא הם אף שמתרצין המנהג כתבו שיותר טוב שישבו המבדיל והשומעין, שהוא לעשות דלא כהמנהג. ואם היו מחשיבין זה למנהג, לא היו יכולין לעבור על המנהג, מהא שתנן בכל מקום שנהגו. שהרי לעניין המציאות מודו שהיה המנהג לעמוד, מאיזה חכמים שהנהיגו זה מצד כבוד הברכה, מאחר שאינה מברכות דסעודה, דהא מבדילין שלא במקום סעודה, ולא דמי לקידוש. ומכל מקום סברי דאין זה טעם חשוב, אלא כהטעמים דאיכא להנהיג לאסור רחיצת שני אחין כאחד, ולצאת בקורדקיסין בשבת, ולישב על ספסלי נכרים בשבת. דאיתא בפסחים נ"א ע"ב דהם מדברים המותרין ואחרים נהגו בהן איסור, דהא דתניא דאי אתה רשאי להתיר בפניהן, א"ר חסדא דבכותאי עסקינן, אבל בסתם מקומות ששכיחי ת"ח יכולין להתיר בפניהם, ועיי"ש בתוס' ד"ה אי אתה. וכטעם זה שאינו טעם חשוב, סברי התוס' בטעמם שכותבין במנהג דעמידה דהבדלה. דהוא טעם רק לתרץ שלא יקשה עלייהו איך יכולין לצאת, מאחר שמבדילין בעמידה, דרק זה היו מקשין.

אבל עכ"פ אין זה טעם להנהיג לכתחלה להבדיל בעמידה. אלא היו סוברין דהוא רק מצד שלא רצו לשנותו משאר ברכות, שזה סברי שאינו טעם חשוב, מאחר דהבדלה רגילין להוציא גם אחרים. משום דבעי לאבדולי על היין, ולאו כו"ע יש להו חמרא ושכרא, וגם יש שאין רוצין, ויש שאין יכולין לשתות חמרא ושום משקה, שלכן הוא טעם גדול לחלק להבדלה משאר ברכות. ולכן כתבו שיותר טוב שיעשו כדינא לישב, אף שהוא שלא כמנהגא.

ואולי כוונת התוס' שטוב למבדיל ולהשומעים שישבו, הוא רק כשאיכא שומעים. אבל בליכא שומעים ומבדיל לעצמו יש עליו לעמוד כהמנהג, וגם מדינא, מאחר שלא נחשבה הבדלה מברכות דסעודה, אף שתלוי בה היתר אכילה. וכן משמע במ"ב ס"ק כ"ז, שכתב על אומר הבדלה מיושב שכתב המחבר, מירי כשמוציא לאחרים ידי חובתן וע"כ כיון דאחד פוטר לכולן יש להם לכולן לעשות קביעות ובמעומד לא הוי קביעות, וי"א מעומד דרמ"א פליג, וסובר דאף במעומד סגי כשמזומנין הכל ועומדין ומכוונין כדי לצאת, כדכתבו התוס' לתרץ המנהג. והוא סובר דצריך לעשות דווקא כהמנהג, ולא כמסקנת התוס' דיעשה קביעות שעדיפא יותר שישבו, והוא משום שאף שנימא שהתירוץ שמחשיבין זה לקביעות הוא תירוץ נכון, יש להו לעשות קביעות עדיפא דהוא ישיבה. וטעם הכל בו שהביא הב"י דנכון להבדיל מעומד לכבוד המלך שאנו מלווין אותו, ודרך לוויה מעומד, שלכן מצד הקביעות מוכרחין אנו לסמוך על תירוץ התוס' ששייך קביעות גם בעמידה. והתוס' לא סברי סברת הכל בו שהביא הב"י, שלכן אין טעם להעדיף העמידה.

אלא שגם בעמידה שייך לעשות קביעות, כיוון שקובעין עצמן בהכרח לעמוד דווקא במקום זה, ולא לזוז מכאן, בשביל שמיעת הבדלה, הוא קביעות נמי אכולה מילתא. היינו גם לצאת בברכת בפה"ג כשיתן לו לשתות, שלכן שייך הכוס גם להשומעין, ואיכא הבדלה על הכוס גם לדידהו. אלא די"ל שמצד זה כיוון שאין עתה זמן שתיה, וברוב פעמים, ואולי בכולן, ידוע שלא ישתו מהכוס, אין זה קביעות. ומה שלא זזין ממקומן, הוא רק בשביל שנקל לשמוע ולא יסיחו דעתן כשאין זזין ממקומן, שאין להחשיב זה קביעות לשתייה. ולפי"ז היה נמצא שהוא כמבדיל בלא ברכת בפה"ג, וגם היה מקום להחשיב לשומעין כך כאילו שמעו הבדלה בלא כוס, משום שהכוס לא שייך להם, ואף ששמעו ההבדלה ממי שהבדיל על הכוס. אבל הא מסתבר שהכוס צריך שיהיה שייך לכל אחד מאלו שיוצאין בהבדלה זו, דהא תיקנו להבדיל דווקא על הכוס הבדלה השניה שאחר התפילה, שלכן כתבו התוס' שטוב יותר שישבו שהוא וודאי קביעות.

אבל להכל בו שאיכא טעם בייחוד להבדלה שתהא דווקא בעמידה מצד כבוד השבת, מאחר דהבדלה הוא ללוות ואין מלווין למלך אלא מעומד, הא לא שייך לעשות קביעות העדיפא דישיבה, אלא רק קביעות זו דעמידה. ופסק כן הרמ"א ושכן נוהגין, ודלא כתוס' ברכות שכתבו דאין לחוש למנהג זה, וכן נוהגין בעלמא. אבל איכא גם הרבה שגם מבדילין מיושב כשצריכין להוציא אחרים, כברוב הפעמים, כשיטת התוס' ופסק המחבר, וכדכתב הגר"א, בין בקידוש בסימן רמ"א סעיף י', ובין בהבדלה בסימן רצ"ו סעיף ו', דהוא מיושב.

נמצא לדינא שלקידוש לכו"ע צריך לישב לכתחילה. דאף שמכיוון שלאמירת ויכולו צריך לעמוד, כתב הרמ"א דיכול להישאר מעומד עד שגומר הקידוש, מ"מ הא מסיק ויותר טוב לישב. וכן צריך להתנהג, לומר כל פרשת ויכולו בעמידה, ואחר זה לישב ולומר הקידוש. ואף שכתב הרמ"א ונוהגים לישב אף בשעה שאומר ויכולו, והוא מטעם דכיוון דכבר אמרו בביהכ"נ מעומד אין מקפידין שוב ע"ז, ואומרים אותו מיושב כמו שאר הקידוש, כדאיתא במ"ב בסימן רע"א ס"ק מ"ז. אבל לכאורה תמוה, דהוא טעם רק כשמקדש לעצמו. אבל כשמקדש בביתו, שמוציא גם את אישתו שלא היתה בביהכ"נ, וגם כשאירע שגם אחד מבני הבית לא הלכו לביהכ"נ, הרי יש להצריך שיאמר ויכולו מעומד. וגם הא אירע כשהוא עצמו לא היה יכול לילך לביהכ"נ, שאז הרי יש לחייבו שיאמר ויכולו דעל הכוס מעומד. ומצד הרגילות גם אז לא יעמוד, שלכן יש להצריך שיאמר לעולם ויכולו מעומד. וגם הא שהמקדש כבר אמר ויכולו בתפילתו, ואחר כך פעם שניה עם הש"צ, הא צריך לומר ויכולו גם על הכוס, כדאיתא ברוקח, הובא במ"ב ס"ק מ"ה, דצריך לומר פעם שלישית על הכוס. וגם איתא שם, דכתבו האחרונים דאם שכח לומר ויכולו בשעת קידוש, אומרו באמצע סעודה על הכוס. והוא מהא שכתב הרוקח דפעם השלישי הוא על הכוס, ומדלא קאמר והשלישי בשעת הקידוש, משמע דאיכא עניין אמירה על הכוס גם בשביל ויכולו מצד עצמו. ולא שהכוס לויכולו הוא רק מפני שמקום השלישי הוא בשעת הקידוש שאיכא כוס, אלא שמדין עצמו הוא צריך על הכוס. שלכן כיוון שאמירת ויכולו במקום שחייב לומר, צריך לומר מעומד, שלבד שצריך לומר בביתו בשעת קידוש כדי להוציא אישתו ובני ביתו, הרי צריך לומר מצד עצמו, לא רק מפני שצריך לומר פעם שלישית, אלא גם מפני שעדיין לא אמר על הכוס, ולכן תמוה מאד טעם זה דכתב המשנה ברורה ברמ"א.

וצריך לומר דאלו שיושבין גם בויכולו, שכתב הרמ"א, לא סברי כהרוקח, אלא כהטור שמה שאומר גם בשעת הקידוש, הוא רק בשביל להוציא אישתו ובני ביתו באמירת

ויכולו. וסברי דלהשומעין שיוצאין, ליכא שום חילוק אם שומעין ממי שאומר בעמידה או בישיבה, מאחר דאמירתו נחשבה אמירה לצאת באמירה כזו. דהא ענין עמידה הוא רק לכתחילה, ויסברו דכיוון שיוצאין בדיעבד גם בלא עמידה, ליכא שום חיסרון לעניין עצם האמירה בישיבה לומר שאמירה גרועה היא. אלא שלא שייך העמידה כלום לעניין עצם האמירה, דחשיבות האמירה היא שווה לעומד וליושב, והוא חיוב אחר שאצרכו ליתן כבוד לאמירה זו דויכולו, דחשיבא כמעיד. וכיוון שכבר אמר בעמידה עם הקהל - אף שלא נחשוב עמידתו בפעם ראשון בתפילתו, ששם העמידה היתה מוכרחת מחיוב התפילה, וליכא בעמידה זו חשיבות לאמירת ויכולו - הרי כבר אמר גם פעם שניה בביהכ"נ עם הקהל, דהיתה בעמידה, ושוב אין לחייבו לעמוד. ובשביל השומעין לא שייך לחייבו, מכיוון שלו בעצמו אינו נוגע אמירתו, והם יכולין לעמוד.

[ו]. אם שייך לומר שהשומעים ויכולו מעידים בעצמם מדין שומע כעונה, וצריכים לעמוד כששומעים הקידוש

וגם אפשר שלהשומעין אמירת ויכולו לא שייך חשיבות עדות, דבהגדת עדות ליכא יציאה בשמיעה. דאף אם יאמר עד אחד לחברו שיעיד בפני בית דין, ויוציא גם אותו, ליכא לזה אלא דין עד אחד, של האומר בעצמו בפיו לפני הב"ד. דהא חזינן שהצריכו במגדף גם לשני שיאמר אף אני כמוהו, כדתנן בסנהדרין דף נ"ו ע"א. ופירוש אני כמוהו, כתב רש"י אף אני שמעתי כמוהו דהיינו שאומר הגדת עדות ממש, ולא שיוצא באמירת חברו. וגם זה הוא רק במגדף, אבל בעדויות אחרות אף שהיתה כשרה מדאורייתא הגדת השני, כשיאמר אף אני כמוהו, הצריכו מדרבנן שיעיד כל הדברים כמו הראשון, כדאמר ר"ל שם בדף ס' ע"א. וגם מפורש בלשון ר"ל, שהוא חידוש גדול מה שמדאורייתא מועיל הגדת עד שני בלשון זה. דהא אמר, שמע מינה אף אני כמוהו כשר בדיני ממונות ובדיני נפשות, ומעלה הוא דעביד רבנן. משום דמסברא היה מסתבר שאין להכשיר בלשון הזה, אף לא עד השני, אלא היה צריך גם הוא לפרט כל מה שראה ושמע, כמו אם עדיין לא היה נשמע כלום. אבל מהא דהכשירו במגדף כשאומר השני רק לשון אף אני כמוהו, אמר ר"ל שידעינן חידוש זה, דמדאורייתא סגי לשני שיאמר אף אני כמוהו. ומה שבכל עדויות מצרכינן שגם השני יספר כל העובדא שראה ושמע, כמו שלא היה נשמע לנו עדיין כלום, הוא מעלה מדרבנן. ולא הוזכר טעם על מה שהחמירו. ואולי הוא מטעם שאין לנו לומר שהוא הגדה, אלא הוא רמז בעלמא. ואף שהוא רמז ברור, לא היה עדיף ממעיד ע"י הכתב, שלא הוכשר בהגדת עדות. וכעין זה מצינו, דאף לשון התורה לא נחשב זה ללשון מפורש, בזבחים דף מ"ט ע"ב. דקרא ושחט את הכבש במקום אשר ישחט את

החטאת ואת העולה, שנאמר בקרבנות מצורע, לא נחשב זה לנאמר מפורש שחיטת צפון בכבש דמצורע, אלא שהוא ילפותא מהיקש לחטאת ולעולה. וכן קרא דכאשר יורם מזבח השלמים, האמור בפר כהן המשיח, נחשב היקש לענין הקטרת יותרת הכבד ושתי הכליות. שלכן איתא לזה רק כח היקש, שאין חוזר ומלמד בהיקש. שלכן היה וודאי טעם גדול לומר דלא יסגי לשון זה בעד השני, דאין להחשיב זה להגדה שנאמרה בעדים. והוא חידוש גדול, מה שמדאורייתא סגי באמירת עד שני אף אני כמוהו.

ונמצא לפי זה שאיכא שני חידושים גדולים בהגדת עדות, חדא לקולא וחדא לחומרא. לקולא, שע"י דיבור הפה סגי אף בדבור כזה שלא נחשב אמירה מפורשת, מ"מ כיון שמבינים ממה שאמר, שהוא ג"כ מעיד איך שפלוני עשה הדבר שחייב עליו, ממון או נפשות, היא עדות כשרה ומקובלת בב"ד, לחייב ע"ז. וחומרא, שע"י כתב אף שמפורש שם כל העובדא בפרטיות, אינו כלום. ונראה דבין הקולא ובין החומרא, ידעינן מלשון מפיהם דכתיב בעדים. דהוא קרא על פי שנים עדים (דברים י"ז, ו'), כדפרש"י בגיטין דף ע"א ע"א, על הא דאמר אביי שאני עדות דרחמנא אמר מפיהם ולא מפי כתבם, דהוא הקרא דעל פי שנים עדים. שמזה הקרא עצמו ידעינן גם הקולא, דע"י אמירת העדים בפה סגי, אף כשליכא דיבור ממש, אלא אף רק שמובן ממה שהוציא מפיו דהוא מעיד, אף שבהדברים עצמן לא הוזכר כלל עצם העובדא, כגון שאמר אף אני כמוהו, בהגדת עד שני אחר הגדת עד הראשון. וה"ה אף ששני העדים לא העידו אלא בכה"ג, כגון שהדיין שאלם ראיתם איך שראובן לווה משמעון מנה, והעדים השיבו במלה אחת אין, או השיבו ראינו. כדאשכחן בב"מ דף כ"ח ע"ב, ששאל רבה בר רב הונא את שני העדים אם יודעין את הגברא נותן הסימנים, שהוא רמאי, והשיבו אין, שקיבל עדותן. ורק התם שנותן הסימנים הביאם, שמסתברא דלא מייתי איניש חובתא לנפשיה, קיבל דבריהם שאמרו, שהם חשבו ששאל אותן אם יודעין שלאו רמאי הוא. וגם בזה פרש"י, דהוא משום שכך היה לו לשואלן, שלכן נאמנים לומר שחשבו ששאל אותן אם יודעין שאינו רמאי, כמו שאומרין. דמשמע שאם לא היה להם לטעות בשאלתו, לא היה מועיל אף סברא זו, והיתה קיימת עדותן, שהיה רק באמירת תיבת אין, להחשיבו לרמאי, שלא יחזיר לו האבידה, כמו שהיו מעידין בפירוש שהוא רמאי.

הרי מפורש שאף שני העדים יכולין להעיד בלא פירשו ממש עדותן, וגם לא הוזכר כלל בדבריהם עצם העובדא שמעידין, מאחר שמובן לנו עכ"פ מהמילה האחת, אין, שאמרו, מה שמעידין. ובזה לא החמירו, אף מדרבנן, שיפרשו בעצמן, דהרי רבה בר רב הונא עשה זה לכתחילה. שלשון אף אני כמוהו, לכאורה, לא גרע מאמירת העדים אין, על דברי רבה

בר רב הונא, והיה לו לרבה בר רב הונא לומר להעדים בלשון שיהיו מוכרחים לפרש בעצמן כל העדות. דיאמר להן אם יודעין אתם את איש הזה בדבר נאמנותו בענייני ממון, או אם יודעין אתם איש זה אם הוא רמאי או לא, שאז יהיו מוכרחין להשיב מפורש מה שהם יודעין. ולכאורה תמוה, דהא מריש לקיש משמע שמדרבנן צריך שיפרשו העדים בעצמן כל העדות, ולא סגי כשישיבו רק על דברי הדיין, שהוא אמר לשון שהעד צריך לומר, ולסמוך רק על מה שישיב אין, וצ"ע.

[ז]. אם לדעת הרמ"א יכול לעמוד גם בקידוש דיום טוב, שאין בו ויכולו ומשמע לי דהרמ"א שכתב ויכול לעמוד בשעת הקידוש, הוא רק מחמת שהוצרך לעמוד בשעת אמירת ויכולו, יכול להישאר כן מעומד גם בשעת הקידוש, מאחר דהוכרחו להחשיב עמידתן לקביעות לצאת באמירת ויכולו, הוא קביעות גם לקידוש. אבל בקידוש דיו"ט, שאין אומרים ויכולו, יצטרכו דווקא לישב. ולא רק כשמוציא גם אחרים, אלא גם כשמקדש רק לעצמו, שאוכל יחידי שאינו מוציא אחרים, נמי יצטרך לישב, מטעם דיש להחשיבם כברכות דסעודה, מאחר דאסור לאכול בלא קידוש. ורק בשבת, וביו"ט שחל להיות בשבת, שאומרין ויכולו, שהוצרך לעמוד, יכול לעמוד גם בשעת הקידוש, לסברא זו דרמ"א. וטעמם אולי דלא יהיה כזילותא דברכות הקידוש, כשישב לברכות הקידוש אחר שעמד לאמירת ויכולו. לכך כתב הרמ"א, דכיוון שיש להם טעם, יכולין להישאר מעומד. אבל מסיק דיותר טוב לישב, משום דהרמ"א אינו סובר טעם זה, שיהיה נראה כזילותא, מאחר שאיכא אדרבה מעלה לישב בברכות דשייך לסעודה. ובקידוש עוד טעם ביותר, מחמת שהוא מיקרי טפי קידוש במקום סעודה.

אבל מ"מ נוהגין הרבה לקדש מעומד, והוא ע"פ הקבלה. וכן היה נוהג האר"י, מטעם דשבת איקרי כלה, בלשון הגמ' ב"ק דף ל"ב ע"א. דא"ר חנינא בואו ונצא לקראת כלה מלכתא, ור' ינאי מתעטף וקאי ואמר בואי כלה בואי כלה. וכמנהג כל ישראל זה מאות בשנים שאומרים בליל שבת השיר דלכה דודי לקראת כלה, ומסיימין בבואי כלה בואי כלה. ובגמ' שם איתא על הא דר' חנינא, ואמרי לה - לקראת שבת כלה מלכתא, היינו שר' חנינא היה מפרש שהכלה מלכתא היא השבת. ואף שוודאי לא היה מקום שיהיה מי שיטעה שהוא לקראת איזו כלה מנשי שניסת היום, והכל ידעו שכוונתו היתה לשבת, סובר האמרי לה שמ"מ עדיפא שם שבת, שכן נקרא היום בתורה, אף לענין חביבותא מצד שהשבת היא בת זוגו של כנסת ישראל. וכשמזכירין את השבת לכבדה, יש להצריך להזכיר תחילה חשיבות וגדלות השבת בעצם, ולהתפאר בהשבת, במה שאנחנו אנשי כנסת ישראל זכינו שהשבת תהיה לנו לבת זוג.

[ח]. בשינויי הלשון דאיכא בין סוגיא דשבת פרק כל כתבי, לסוגיא דבבא קמא פרק המניח, לעניין קבלת פני שבת דר' חנינא ור' ינאי, והעולה מזה לעניין העמידה בקידוש דשבת, וחילוק חטאות בשבת

ועיין בשבת דף קי"ט ע"א, שאיתא התם הא דר' חנינא ור' ינאי בשינוי לשון מבפרק המניח. וזהו הלשון, ר' חנינא מיעטף וקאי אפניא דמעלי שבתא, אמר בואו ונצא לקראת שבת המלכה, ר' ינאי לביש מאניה מעלי שבת, ואמר בואי כלה בואי כלה. וכן הוא הגירסא בטור סימן רס"ב, שהביא זה משבת פ' כל כתבי בלשון זה. ואיכא איזה שינויים, דבפ' המניח איכא לר' חנינא תרי לישני, ולתרוייהו קרא את השבת כלה מלכתא. והחילוק בין הלשונות הוא רק שאמרי לה הזכיר גם שם שבת, וכדביארתי טעמייהו דתרי הלישני. ובפ' כל כתבי לא קרא אותה ר' חנינא בשם כלה כלל, אלא אמר רק לקראת שבת המלכה, לכן ליכא שם אלא חד לישנא. ובפ' המניח לא נאמר עיטוף וקאי, דהיא עמידה, בר' חנינא אלא בר' ינאי. ובפ' כל כתבי נאמר בר' חנינא מיעטף וקאי, ובר' ינאי לא נאמר מיעטף וקאי. אך אפשר דלביש מאניה שנאמר שם בר' ינאי, הוא העיטוף דנאמר בר' ינאי בפ' המניח, אבל הא משמע דאיכא חילוק בין מיעטף ללביש מאניה, מאחר דהתם בפ' כל כתבי משנה - דבר' חנינא נקט מיעטף, ובר' ינאי לביש מאניה, וצ"ע בכל השינויים.

עכ"פ להמ"ד אליבא דר' חנינא בפ' כל כתבי, לא קרא את השבת בלשון כלה. ועניין עמידה בשעת קידוש דהסעודה, מסתבר שלא שייך למלכות דשבת, דלא מצינו חיובי סעודה לכבוד מלך. שא"כ אין לסעודה שייכות למ"ד בפ' כל כתבי, אליבא דר' חנינא, ששבת היא מלכתא, ולא בחשיבות כלה. ואף שגם הוא סובר דשבת היא בת זוגו של כנסת ישראל, סובר דהיא כבר נשואה משאת ימי בראשית, ומשעת מתן תורה, ועצם יום השבת שמששת ימי בראשית הוא גם לעולם, ולא מתחלקין השבתות אלא דקביעא וקיימא השבת גם לענין זה. ור' ינאי סובר דאף דקביעא וקיימא לענין הזמן והחיוב, כיוון דאיכא ימים שבינתיים שלא שייך להיות בהו איסור וחשיבות שבת, שייך להחשיב כל שבת ושבת כציווי חדש.

ועיין בשבת דף ס"ט ע"ב דעל החילוק במתני', דבשוכח עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה, אינו חייב אלא חטאת אחת, וביודע עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה, חייב על כל שבת ושבת, אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה דהוא משום דאיכא קרא ושמרו בני ישראל את השבת, דמשמעו שמירה אחת לשבתות הרבה, דהוא על השוכח עיקר שבת לחייבו רק חטאת אחת, ואיכא קרא ואת שבתותי תשמורו,

דמשמעו שמירה לכל שבת ושבת, דהוא על היודע עיקר שבת ושכח שהוא שבת. ורב נחמן בר יצחק אמר אדרבה איפכא מסתברא, דקרא דושמרו בני ישראל את השבת, משמעו שמירה אחת לכל שבת ושבת, וקרא ואת שבתותי תשמורו, משמעו שמירה אחת לשבתות הרבה. ומשמע מהא שלא מסיק הגמ' איזה טעם להא דרב נחמן אמר רבה בר אבוה דרשי להיפוך, שסתם המשמעות הוא כרב נחמן בר יצחק, אבל מ"מ משמע שרב נחמן אמר רבה בר אבוה לא חזרו בהו, וצריך להבין הטעם.

ונראה לע"ד דרב נחמן אמר רבה בר אבוה סברי דציווי דשבת הוא ככל ציוויי התורה, דהוא ציווי לעולם בדבר שהוא כזה. כהא דאיסורי מאכלות ואיסורי ביאות, וכל לאווין שבתורה. וכן כל חיובי התורה במצוות עשה דתפילין וציצית וק"ש ותפילה וכל העשין שבתורה. ונמצא שלא נוסף כלום בכל השבתות, אף לא בעניין עצם הציווי, אלא שהוא רק הגעת הזמן דיום השבת שנצטווינו עליו. ובהכרח פירוש דושמרו בני ישראל את השבת, איך שנפרש, הוא שמירה אחת לכל השבתות לעולם, כמו כל מצוות התורה, שאיך שנאמר הוא לעולם, וממילא לא שייך לחייב אלא חטאת אחת. וא"כ מוכרח לדרוש קרא דאת שבתותי תשמורו, אף שנאמר תשמורו ולא תשמרום, דמשמע שמירה לשבת אחת, דמ"מ מצד יתורא דקרא מפרשינן שהוא לשמירה אחת לכל שבת ושבת. ורב נחמן בר יצחק סובר דציווי דשבת הוא ציווי בייחוד על כל שבת ושבת שיהיו לעולם. שאף שנצטווינו תיכף בציווי הראשון על לעולם, אבל בשבת הוא כנתפרש שמחוייבין לשמור שבת זו וזו עד לעולם. ומשמע זה אולי מלשון ברית עולם שנאמר בשבת, אף שכל התורה הוא לעולם, אלא משום דבשבת הוא כנתפרש כל השבתות בייחוד.

ולא דמי לברית מילה שנצטווה אברהם, שנאמר בו לברית עולם שלוש פעמים (בראשית פרק י"ז, ז' י"ג וי"ט), דזה נצרך משום שהיה קודם מתן תורה, וסתם דברים שנצטווה היה רק לו לעצמו. ואף צדקה ומשפט שנאמר באברהם (שם י"ח, י"ט) כי ידעתיו למען אשר יצווה את בניו ואת ביתו אחריו, הא משמע שהוא מעצמו מצד אהבת ה' ואהבת דרך ה' עשה זה מעצמו, לצוות את בניו אחריו. אבל במצוות מילה נתחייב הוא ובניו אחריו לעולם. ונכתב חדא בהבטחת קיום הברית שהוא לעולם. ובציווי בקרא דהמול ימול שהוא לברית עולם, וגם קאי ע"ז העונש בקרא דאחריו. ולבסוף פירש לו שלברית עולם הוא רק לזרעו של יצחק. אבל אחר מתן תורה, בקרא דוביום השמיני ימול, לא נאמר ברית עולם, משום ששוב אין צורך, דהתורה הא ניתנה לישראל לעולם. ובשבת הא נאמר ברית עולם, אף שהוא לאחר מתן תורה, שכל התורה והמצוות הם לעולם. ולכן הוא להשמיענו שהציווי בשבת הוא כנאמר בפירוש על כל שבת בייחוד. ולכן אין

לדחוק, והוי פירוש דושמרו בני ישראל את השבת כפשוטו, שהוא שמירה אחת לכל שבת ושבת, ואת שבתותי תשמורו שמירה אחת לשבתות הרבה.

והנה לפי זה לא שייך אליבא דרב נחמן אמר רבה בר אבוה שם כלה על שבת יותר מעל רגלים ושאר מצוות זמניות, אלא אליבא דרב נחמן בר יצחק, ונמצא שאיכא מחלוקת בינייהו גם לדינא. ואין להקשות מרש"י שכתב שרב נחמן אמר רבה בר אבוה ורב נחמן בר יצחק לא פליגי אלא במשמעותא, מאי דיליף מר מהאי קרא יליף מר מאידך. דכוונתו דלעניין דינא דחילוק חטאות דקיימי עלה, לא פליגי, אבל וודאי איכא דברים שפליגי בהו. וגם אפשר דלא מחשיב רש"י להא פלוגתא אם שבת יש להחשיב בשם כלה, מחלוקת לדינא. דלעניין ליצא לקראתה בפניא דמעלי שבתא לכבודה - אף שלא תתקרי כלה נמי יש לצאת, מצד ששבת היא בחשיבות מלכתא. וכדנפיק ר' חנינא, למ"ד דפרק כל כתבי שלא קרא לשבת כלה, מאחר דקרא אותה מלכתא, דהוא יותר חשיבות מכלה. ואף שעדיף זה יותר ממחלוקת במשמעותא בעלמא, שייך וודאי לפרש שכוונת רש"י הוא שליכא מחלוקת לדינא. וכיוון שמצינו פלוגתא דאמוראי אם שייך לקרא לשבת בשם כלה אף בתחילתה, שייך וודאי לומר דהמאן דאמר אליבא דר' חנינא בפ' כל כתבי, שלא קרא לשבת אלא מלכתא ולא כלה, סובר כרב נחמן אמר רבה בר אבוה. ורב נחמן בר יצחק סובר כר' ינאי, דקרי לה לשבת כלה. וכן לסוגיא דבבא קמא, לשני הלשונות, סובר גם ר' חנינא דשבת נקראת גם כלה כרב נחמן בר יצחק.

וכיוון שלסוגיא דפ' המניח נקראת שבת כלה גם לר' חנינא, ולר' ינאי לכו"ע (גם לסוגיא דשבת) נקראת כלה, ואף בלא הזכרת שם שבת בהדה, ולרב נחמן בר יצחק דפ' כלל גדול נמי נקראת בשם כלה, ומשמע שם דסתם גמ' סובר כמותו, מדלא מסיק שום תירוץ על אתקפתא שלו על רב נחמן אמר רבה בר אבוה, לכן יש לפסוק לדינא אם נמצא חילוק, דנקראת כלה, כסוגיא דפ' המניח שלכו"ע סוברת כן, ואף לסוגיא דשבת הא ר' ינאי סובר כן, וכרב נחמן בר יצחק דפ' כלל גדול, דמשמע שסתמא דגמ' סובר כן. וגם שהוא כמנהג כל ישראל מאות בשנים, שאומרין בקבלת שבת השיר דלכה דודי לקראת כלה, ומסיימין בואי כלה בואי כלה. שא"כ נמצא דראוי לקדש מעומד, כמנהג האר"י, דהוא רק מטעם דנקראת כלה, כדהביא בערוך השולחן סימן רע"א סעיף כ"ד בשם סידור של"ה וז"ל שם, דברכות של הכלה צריך להיות מעומד, ושבת אקרי כלה כמו שאומרים בואי כלה בואי כלה. דבשביל זה שלכו"ע נקראת שבת מלכתא לא שייך זה לסעודה וקידוש, דלא מצינו עשיית סעודה לכבוד מלך ומלכה. אבל בשביל כלה הא איכא חיובים דסעודות, וגם איכא מצווה ליותר סעודות. אבל מכיוון שגם הב"י שהיה

מחכמי הקבלה, והרמ"א שג"כ ידע מזה, מ"מ סוברין דצריך לקדש מיושב - דהא בש"ע כתב המחבר רק ואומר ויכולו מעומד, דמשמע דהקידוש אומר מיושב, כדכתב בערוך השולחן, וגם הא אף בהבדלה סובר המחבר בסימן רצ"ו סעיף ו' דאומר מיושב, וא"כ כ"ש שסובר כן בקידוש. והרמ"א כתב בפירוש ויותר טוב לישב, ושהמנהג לישב, הרי שהכריעו למעשה דלא כהאר"י. וגם המג"א שמביא דברי האר"י וחכמי הקבלה בכמה מקומות, לא הביא כאן. לכן יש לקדש בישיבה, כדכתב הרמ"א, אף כשמקדש לעצמו, משום שנחשב יותר מקום סעודה, כדאיתא במ"ב בשם הלבושי שרד והכל בו, וגם בלא זה יש להצריך יותר מיושב, משום שהקידוש הוא מברכות הסעודה. ולכן יש להתנהג לקדש בביתו מיושב, ורק באמירת ויכולו יש לעמוד אף בבית. ובהבדלה כשמבדיל לעצמו יותר טוב לעמוד מטעם שהוא הלווית המלך, וכשמוציא גם אחרים יותר טוב לישב כתוס'.

ונמצא שאף בכל קידוש, אף של שבת, אף שאיכא טעם גדול לעמוד כהאר"י, מ"מ הש"ע והרמ"א סוברין שצריך לישב, וכתב הרמ"א שכן נוהגין. וכ"ש בקידוש דיו"ט, שליכא הטעם לעמוד, דימים טובים לא נקראו בחשיבות כלה, וליכא שום טעם לעמוד. והעומדים גם בשעת קידוש דיו"ט, הוא משום גרירא דשבת להו, דנוהגין לעמוד כהאר"י ע"פ קבלה. אבל למעשה מן הראוי לישב בשעת קידוש. וגם הבדלה שעושין ביו"ט דחל במוצאי שבת, אף כשמקדש לעצמו. וכשמוציא גם אחרים, הוא חיוב לישב המקדש והמבדיל, כמסקנת התוס' דברכות. וכן סובר הגר"א, וגם נהג כן לקדש בישיבה, אף שידע שיטת האר"י ע"פ הקבלה, וכן יש להתנהג. ורק אלו שיש להם מנהג קבוע מאבותיהם לעמוד, אף שלתוס' אין לזה דין מנהג ויכולין לשנות ולקדש בישיבה, מסתבר שאין לו לשנות, אחרי שנתרבו בזמן הזה המקדשים בעמידה, אא"כ הוא דר במקום שמקדשים בישיבה, דאז צריך לשנות ולקדש בישיבה. ובקידוש דרגלים וראש השנה שליכא טעם על עמידה, ואין ידוע בברור איך היה מנהג האר"י בזה, מסתבר שאין בזה משום שינוי מנהג, ויש לו לקדש בישיבה, אף שנוהג לעמוד בקידוש דשבת וכדנתבאר העניין היטב. וכ"ש בפסח בלילי יו"ט הראשון, שהקידוש הוא אחד מארבע כוסות, שדין שתייתן הוא דווקא בהסיבה דרך חרות, שהיה שייך בשביל זה גם לומר הברכות וההגדה בהסיבה, אך שלא חייבו בזה, עכ"פ לעמוד - שהוא היפוך מדרך חרות - אין לעשות. ורק ויכולו, שבעצם אינו מהקידוש ומהסעודה, אלא משום שצריך לאומרו גם בבית, להוציא בני ביתו להטור, ולהרוקח משום שהצריכו לומר ג"פ, ופעם השלישי הוא על הכוס, ומשום שהוא תחילת החיובים שהצריכו בבית לכבוד השבת, שהם הסעודות, אומר זה

על כוס הקידוש, אומרים מעומד. אבל קידוש שהוא חיוב השייך לסעודה, וגם שייך להסדר עצמו, שהרי הכוס הוא מחיוב הד' כוסות, יש להצריך לישב בעה"ב המקדש וכל המסובין.

[ט]. בטעם מה שתפילה באמצע סעודתו לא הוויא הפסק ואינו צריך לחזור ולברך ומה שתמה נכדי היקר על תוס' פסחים דף ק"ב ע"א ד"ה ועקרו, שאם שכח להתפלל ונזכר באמצע סעודתו והתפלל, שא"צ לברך כשיחזור לאכול אחר שהתפלל, הא אין לך היסח הדעת מאכילתו גדול מזה, שהרי צריך לסלק כל מחשבותיו והרהוריו מכל דבר שבעולם בשעת תפילה. הנה היסח הדעת שהוא הפסק באכילה, הוא דווקא כשהסיח דעתו מלאכול יותר עתה בסעודה זו. אף שעדיין לא אכל כל מה שרצה, ואף שהוא עדיין רעב, שזה נחשב שכבר גמר אכילתו. אבל היסח הדעת מלאכול איזה זמן קצר, שהפסק זמן כזה שייך שיפסיקו האינשי באכילתן, ואף שבזמן קצר הזה היה מוכרח להפסיק מאכילה לגמרי, וגם לא לחשוב ולהרהר כלל מענייני אכילה, מאחר שדעתו היה שיחזור לאכול אחר שיגמור עניין שהוצרך להפסיק אינו צריך לחזור ולברך בשבילו. שלכן הוא הדין גם בתפילה, אף שלא היה שייך אף לחשב בעניין האכילה, מחמת שסלק כל המחשבות מעליו בשביל התפילה, מאחר דהיה דעתו דאחר התפילה יחזור לאכילתו. דאין בזה שסילק מחשבתו מענין אכילה ביטול על רצונו ודעתו לאכול, ואף שעל זמן שמתפלל היה מוכרח להפסיק, לא רק מעצם האכילה אלא גם ממחשבה אודות אכילה, מה בכך.

ואף אם נימא שהוא הפסק וחילוק להתחשב שתי סעודות, מה שאכל קודם התפילה, ומה שיאכל אחר התפילה, נמי שייך שיהיה פטור בברכה הראשונה שבירך בסעודה ראשונה, שהיתה קודם התפילה, גם על מה שיאכל עתה בסעודה השניה שהוא אחר התפילה. ורק הר' יום טוב בתוס' סובר דכיוון דלא היה אפשר לו לאכול בשעה שהתפלל, הוא הפסק אף לעניין שצריך לברך תחילה ברכת המזון על מה שאכל קודם התפילה, וליטול ידיו ולברך פעם שניה על מה שיאכל עתה אחר התפילה, מצד ראייתו מפרק כיסוי הדם. ונהיה מוכרחים לומר לדידיה שנחשבות מצד הפסק התפילה, שלא היה אפשר לו אז לאכול, כשתי סעודות. ועל שתי סעודות לא נפטר בברכה אחת, ובברכת המזון אחת, ואיכא בזה שני חידושים. אבל לתוס' שדחו ראייתו מחולין, ליתא לחידושים אלו. שאפשר שבשביל זה עדיין נחשבה סעודה אחת, אף שהיה אסור לאכול בשעה שהתפלל. וגם אפשר שאף אם נחשבו, בשביל זה שהיה אסור לאכול בשעה שהתפלל, לשתי סעודות, נמי נפטרו שתי הסעודות בברכה אחת. ומלשון התוס' משמע דהחילוק

הוא דלא נחשב הפסק. דהרי כתבו דדווקא גבי ברכת המזון אמרינן הכי דהוי הפסק וגמר סעודה, היינו דאמירת הב לן וניבריך הרי היתה משום דגמרו סעודתן וצריכין עתה לברך. שהרי אמרו לו הב לן וניבריך, שפרש"י שאמרו לרב ייבא סבא, שהיה בסעודה זו המשמשם, שימזוג להם כוס לברכת המזון, שהוא משום דגמרו סעודתן ואין רצונם שוב באכילה ושתיה. ואמר להו רב ייבא סבא, דאמר רב דכיוון דאמרו הב לן וניבריך, דהוא מחמת שכבר גמרו סעודתן, ולא יאכלו ולא ישתו חייבים לברך ואסורים לאכול. אבל בהוצרך להתפלל, שאיסור האכילה היה לא משום שגמר אכילתו, אלא משום התפילה, לא שייך להחשיב הפסק זה לגמר סעודה. דמה שא"א להם לאכול זמן קצר, וגם אסור להם לאכול זמן קצר באמצע אכילתן, אין זה הפסק בהסעודה, משום דליכא בהפסק זה ענין גמר סעודה. וכדמסקי התוס' בלשון אין בכך כלום. שלשון זה משמעותו שלא נעשה כלום בזה, דאין שום שינוי בחשיבות הסעודה בשביל זה. דא"כ הוא ככל הסעודות, שאף שמפסיקין הרבה, הרבה פעמים והרבה זמן, היא בחשיבות סעודה אחת. אבל תמוה קצת, דמשמע דאם היו נחשבות בשביל ההפסק דהתפילה כשתי סעודות, היה צריך לברך ברכת המזון על הראשונה, וליטול ידיו פעם שניה ולברך המוציא. דלכאורה אין לומר דבר חידוש כזה בלא ראיה. דנהי דנחשבות לשתי סעודות, הא עכ"פ לא הסיח דעתו מאכילה אחר שיתפלל, דהא עדיין לא אכל כל צרכו. ומה לן לעניין הברכה כשלא הפסיק ממש, אם נחשבו שתי סעודות, או רק סעודה אחת, וצ"ע.

והתוס' חולין ריש דף פ"ז ד"ה משתא, דעל זה שחילקו תפילה בתוך הסעודה מהב לן וניבריך, משום דהב לן וניבריך הוי גמר דבר והוי הפסק, אבל תפילה לא הוי גמר לסעודתו, כתבו הכרח לזה, דאטו אם בירך בסעודה על הרעמים, או אפילו בפה"ג, יצטרך ליטול ידיו ולברך המוציא, משום דמיכל וברוכי בהדי הדדי לא אפשר. ולכאורה תמוה דהא לא דמי כלל. דבברכה בעלמא, נהי שאינו יכול לאכול מצד המציאות, וגם אסור לאכול, עכ"פ הא יכול לעסוק בהאכילה, כמו ליקח לחם ולהביאו אליו, שיאכל תיכף אחר הברכה. אבל תפילה, הא צריך לסלק עצמו ומחשבתו לגמרי מכל השייך לאכילה, ואף מהרצון לאכול, דהא אסור אף להרהר בשום דבר, וכ"ש שלא לרמוז על שום דבר, אף לא מענייני אכילה, לכן הוא הפסק.

וצריך לומר דפשיטא להו בסברא, דבשביל חשיבות שתי סעודות מצד התפילה שהיה מוכרח לסלק דעתו ומחשבותיו מאכילתו וסעודתו, אין טעם להצריך ברכה אחרת כדכתבתי. ולא היו סוברין שיהא טעם הר' יו"ט, שמצריך לברך ברכת המזון וליטול ידיו פעם שניה ולחזור ולברך המוציא, בשביל שנחשבין שתי סעודות. אלא היו סוברין

שטעמו דמשום איסור האכילה בשעת התפילה לא שייך גם הברכה על עניני אכילה אז, והופקע היתר האכילה שהיה לו מצד ברכתו, כיון שהופסק בזמן ובמעשה שלא היה ההיתר אכילה אז. ועל סברא זו הוכיחו שאינו כן, מהא דברכה בעלמא, כגון על הרעמים ועל הגפן שפשיטא גם להר' יו"ט שאינו הפסק. והפשיטות, צריך לומר שהיה זה ממעשים בכל יום. ולא מסתברא להו לחלק בין זמן קצר לזמן ארוך, דמאחר דאיסור אכילה הוא ההפסק, לא שייך לחלק בין זמן קצר לארוך. וגם לא בין ברכה מצויה, כהא דברכה קצרה כברכות הראיה וברכות הראשונות דאכילת פירות ושתיית יין ומשקין וכדומה, לברכות ארוכות כתפילה, מאחר דאיסור אכילה הוא ההפסק. ונמצא שלתוס' חולין אין טעם לחלק לעניין הברכה בין חשיבות סעודה אחת לחשיבות שתי סעודות, וכדמסתבר. ולכן אפשר שהתוס' פסחים כתבו זה דאין בכך כלום לעדיפותא בעלמא, דאף לא נעשו בחשיבות שתי סעודות כלל בשביל איסור האכילה בשעה שהתפלל.

[י]. בדין עקירת אדם ממקומו באמצע הסעודה לעניין חיוב ברכות כשחוזר למקומו ואם הלך לביהכ"נ להתפלל, בדין שינוי מקום, פליגי בזה רבותינו הראשונים. והמחבר בש"ע ריש סימן קע"ח פסק דכשחזר צריך לברך תחילה ברכת המזון על מה שאכל, וליטול ידיו ולברך המוציא. ובאכילת פירות יברך אחריו אף במקום האחר, ולברך אם ירצה לאכול עוד פירות מתחילה אף כשיחזור. ולהרמ"א א"צ לברך ברכת המזון וברכה האחרונה, אף לא בפירות, אלא רק ברכה ראשונה, ובפירות דווקא. שלכן לדינא הוא כהרמ"א, ות"ח יראי ה' יש להם להחמיר כב' השיטות, שלכן יראו שלא יבואו לידי כך. ועיין במ"ב בסימן קע"ח סעיף ב' ובביאור הלכה.

והנה שמש שהוא צריך לשמש בסעודה, הרי מוכרח להיות דווקא במקום הסעודה. וכשיצא להביא איזה דבר לצורך הסעודה, ואף שהלך בשליחות המסובין להביא איזה דבר אחר שהוצרך לכולן, או לאחד מהן, הוא מוכרח לחזור תיכף למקום הסעודה. שלכן אין להחשיב זה לו לשינוי מקום, דהא א"א לו לילך ממקום הסעודה, אלא רק לצורך הסעודה והמסובין ולחזור לשם. ולא דמי לאחד שאין הכרח לפניו לחזור עתה לבית שיצא משם, אפילו הוא בעה"ב, שלכן אפשר שנחשב לו שינוי מקום. אבל אם הביא אורחים לביתו, והלך אף בעה"ב או שלוחו להביא לחבורה עוד פירות, שג"כ הוא כשמש, שהרי שהזמינם לבא לביתו לאכול פירות. ואף שלא הזמינם לבא לביתו לאכול שום דבר, אבל מאחר שבאו לביתו מכבדים באכילת פירות ואוכל גם הוא עמהן, ג"כ א"צ לברך עלייהו, דגם באופן זה הא ברור שיביא הפירות שלקח בחנות לביתו, לאוכלם שם הוא והאורחים. וכן כשהלך להביא לאכילת בניו וב"ב באמצע האכילה, נמי א"צ

לברך עוד הפעם. אבל כשהוא לעצמו, שאין הכרח לפניו לחזור לביתו להביא הפירות עתה, אף שחשב כן מתחילה בשעה שיצא יצטרך לברך מחדש, אף שהיה דעתו לחזור להביאם הביתה ולאוכלם שם, מדין שינוי מקום, מאחר שאין הכרח לזה.

ובהא שכתב הרמ"א בסוף הסימן, דבהוצרך לנקביו לא הוי הפסק. שהקשה נכדי היקר דכיוון שלא כתב בחולה, הרי מיירי בסתם אינשי שהם בריאין, ויוצאין חוץ מביתם לבית הכסא, או לשדה שהוא רחוק מביתו, שהוא שינוי מקום שצריך לברך. הנה במ"ב בבאור הלכה ד"ה כגון, דהוא דווקא בסעודת פת, אבל בפירות או משקין הוי הפסק מחמת היציאה ממקומו, וכשחוזר למקומו צריך ברכה. אבל בש"ע הרב ובעה"ש לא הוזכר חילוק. וצריך לומר לדידהו, דכיוון דעצם עשיית הצרכים אינו הפסק, גם הליכה המוכרחת לזה לא הוי הפסק. דלא שייך להחשיב ההליכה המוכרחת לזה, שעושה מעשה אחרת דהליכה, אלא דכל מה שמוכרח ללכת בשבילו הוא רק בכלל עשיית צרכיו. שלכן כיוון שעשיית צרכיו אינו הפסק, גם ההליכה שהיה מוכרח לזה אינו הפסק, והיא סברא נכונה. וכ"ש באם מוכרח לשוב לבית זה, משום דהוא בעה"ב, או אחד מבני הבית, ואף איש אחר אם בגדו מונח בבית זה, או שבא לבית זה עם אישתו או עם בניו. ואף מי שבא עם אינו קרוב, אם בא עמו יחד ודעתם לשוב יחד, או טעמי אחריני שידוע שבשביל זה ישוב בחזרה לבית זה, וודאי אינו הפסק גם לענין אכילת פירות. ומלשון באור הלכה משמע שבכל אופן, אף שמוכרח לחזור לכאן, נמי הוא הפסק באכילת פירות ושתיית משקין, ובזה פליגו עליו מטעם שכתבתי. ולדינא יש להחמיר כשתי השיטות, וכשהלך בשעת אכילת פירות יברך ברכה אחרונה קודם שיצא, ואם א"א לפניו לברך, יברך קודם חזירתו אחר שעשה צרכיו, אם היו לו מים. ואם לא היו לו מים עד שבא לבית בחזרה, לא יאכל פירות אלו שכבר אכל, עד שיתנו לו פרי אחרת שלא אכל, ויברך עליה ויפטור גם אלו. ואם ליכא, והוא מוכרח לאכול שם מאיזה טעם, יכול לסמוך על ש"ע הרב וערוך השולחן, שסוברין שא"צ לברך כשחזר. הנה הארכתי מחמת שלא נתבארו שלשה עניינים אלו בדברי רבותינו בפרטיות ועתה נתבארו היטב וגם למעשה.

והנני זקנך אוהבך בלו"נ, משה פיינשטיין.

סימן יז

חיוב קריאת שמו"ת גם לבני תורה

ז' חנוכה תש"ל, למעלת כבוד הרה"ג מוהר"ר יחיאל אברהם זילבר והרה"ג מוהר"ר הלל דוד ליטואק שליט"א.

הנה בעניין המצווה שמחוייב כל אחד ואחד לקרוא הפרשה בכל שבוע, שנים מקרא ואחד תרגום. ורבותינו, אף מהראשונים (ראה טור או"ח סי' רפ"ה וב"י ד"ה ואם למד), הוסיפו שצריך ללמוד גם פירוש רש"י שעל כל הפרשה, שנתרשל מאד אף אצל הרבה בני תורה.

פשוט וברור כמו שלא נפטר שום אדם מכל מצווה דרבנן, בטענה שעוסק בתורה, כן לא נפטרו אף ממצווה זו. ואדרבה, אף מי שתורתו אומנתו כרשב"י וחבריו, שהיו פטורין מתפילה דרבנן, היו חייבין בקריאת הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום. דהא גם זה הוא לימוד תורה, ובחיוב לימוד תורה הא איכא חיוב ללמוד גם מקרא. ואף שסברי התוס' (קידושין ל' ע"א ד"ה לא צריכא, בשם ר"ת) דבלימוד תלמוד בבלי יוצא גם ידי מקרא, משום שבלולה גם במקרא, ואף להרמב"ם (ה' תלמוד תורה פ"א הי"ב) דלאחר שכבר יודע היטב תורה שבכתב, אינו מחוייב ללמוד מקרא בכל יום, וכ"ש שאינו צריך להשליש זמנו, מ"מ הא מחוייב גם להרמב"ם ללמוד באיזה זמן תורה שבכתב. וא"כ ברור שקריאת שמו"ת וודאי הוא ממילא בכלל חיובו מעצם תלמוד תורה בכל שבוע. שלימוד זה שייחדו חכמים ללמוד בכל שבוע וודאי הוא חייב, ולא יוכל ליפטר בלימוד דבר אחר מהתורה, בין בכתב בין בע"פ, לבד המצוה הנוספה שחייבו חכמים. וממילא אין פטור מזה אף לאלו שתורתן אומנתן, כרשב"י וחבריו. ובפרט לדורנו שאין אנו יכולין לומר שאנו בקיאין במקרא.

בידידות, משה פיינשטיין.

סימן יח

הערות קצרות בשולחן ערוך הלכות שבת סימנים ש"א - ש"ז

[סימן ש"א, סעיף א']

אין לרוץ בשבת. וכתב הרמ"א, ואסור לפסוע יותר מאמה בפסיעה אחת.

נראה דהם שני דינים. דריצה הוא אף בפסיעות קטנות, אבל רץ זה במהירות, שזה נמי אסור. ופסיעה יותר מאמה אסור אפילו אחת. ולפי זה הא דנקט המגן אברהם סק"א, ואף בחול אסור פסיעה גסה, לא נרשם הציון במקומו על דברי המחבר אין לרוץ בשבת, אלא היה צריך להרשם על דברי הרמ"א, דהא נאמר זה בפסיעה גסה, ולא בריצה. ובשבת נאמר איסור גם על ריצה, שאין על זה שיעור.

[סעיף ג]
היה הולך והגיע לאמת המים יכול לדלג ולקפוץ עליה אפילו היא רחבה, שאינו יכול להניח רגלו ראשונה קודם שיעקור שנייה, ומוטב שידלג ממה שיקיפנה, מפני שמרבה בהילוך. ואסור לעבור בה, שלא יבוא לידי סחיטה. ובמגן אברהם סק"ו, ואסור לעבור, משמע מלשונו דאם אי אפשר לו לדלג, מוטב שיקיפנה ממה שיעבור בה, שהרי פסק ותני אסור לעבור כו'. וכן משמע בגמרא דקאמר לקוף, קא מרבה בהילוך, לעבור במיא, זמנין דאתי לידי סחיטה. משמע דלהקיף קודם מלעבור במים. ועוד דבעובר במים יש לחוש שיבוא לידי איסור דאורייתא. והא דכ' סימן תרי"ג ס"ח (גבי יום הכיפורים, ההולך לשמור פירותיו מותר לעבור במים וכו'. ובהג"ה שם, וכל מקום דמותר לעבור במים, אפילו היה לו דרך שיכול להקיף ביבשה מותר לעבור, דלמעט בהילוך עדיף) היינו במקום דמותר לעבור במים, כיוון שלא גזרו חכמים בו, לא ירבה בהילוך. ב"ח, וכן משמע ל' רמ"א שם.
נמצא להמגן אברהם סק"ו, שיש חומרא בהקפה, ויש חומרא בהעברה במים. שלדבר הרשות מותר להקיף, ואסור לעבור במים, שאיכא חשש מלאכה דסחיטה. ולדבר מצווה שהתירו העברה במים, אסור להקיף, שהוא כבד מלעבור במים. ואף שלכאורה היה נראה דלא התירו חשש סחיטה דהוא איסור, כשאפשר אף בקושי - שהוא דילוג, גם לדבר מצווה. וכן משמע קצת לשון המג"א בתחילה שכתב דמוטב שיקיפנה ממה שיעבור בה, דהיינו שאם אינו יכול להקיפה, מותר לו לעבור בה גם לדבר הרשות. ואם כן הרי החילוק בין דבר מצווה לדבר הרשות הוא רק אם עדיף ההיקף, שזה דין דבר הרשות, או עדיף לעבור בתוכה, שזהו דין דבר מצווה, אבל בתרוויהו דילוג עדיף. אבל מסקנת לשונו משמע שלעבור במים אסור בכל אופן, דלא התירו חשש איסור בשביל דבר הרשות אף אם אינו יכול לדלג ולא להקיף, ולדבר מצווה שהתירו ממילא הוא בכל אופן, שלגמרי חלוק דין דבר מצווה, שהתירו בשבילו חשש איסור, מדבר הרשות, וממילא אסור להרבות בהילוך אף שליכא חשש איסור. וצע"ק בטעם הדבר.
לכאורה הקפה שהוא רבוי בהלוך, יקשה מאי טעמא לא יותר כמו טיול, שמותר אפילו כמה. וצריך לומר דהיכא דצריך לילך לאיזה מקום, לא נחשב זה טיול, אלא כשכוונת הלוכו הוא ליהנות מטיול. ונמצא גם כן חומרא בטיול, וחומרא בקפיצה ודילוג. שלכוונת טיול מותר אף לכל אדם, ואסור בקפיצה ודלוג. וכשהוא לצורך, לבוא לאיזה מקום, מותר בדילוג וקפיצה, ואסור בטיול.
[סעיף ו']

ההולך לשמור פירותיו מותר לו לעבור במים בהליכה אבל לא בחזרה. ובט"ז סק"ג, דכאן אין שייך מכשול לעתיד לבוא. דדווקא בהעברה (לבו"ש: מותר) דשמירת ממונו לא הווי דבר הרשות לגמרי, כן נתן הב"י הטעם. ולעד"ן דכאן בשביל שאדם בהול על ממונו לא ימנע עצמו ללכת שם לעתיד לבוא. משא"כ בעשיית מצווה.

לשון הט"ז סק"ג לא מדוייק כל כך. דהא טעם הב"י דשמירת פירותיו הוא קצת מצווה, ולא מצווה גמורה. ולכן סגי שנתיר לו ההליכה, ולא החזרה. משום דאף אם ימנע ולא ילך לשמור פרותיו בשביל סופן שלא התרנו לו לעבור במים בחזרתו, לא איכפת לן כל כך, כמו דחוששין בדבר מצווה גדולה. ואם נימא כטעם הט"ז, דאין לחוש שימנע מללכת בשביל איסור החזרה, משום בהילות ממונו, אין צורך לומר דהוא קצת מצווה. דאף אם הוא מצווה גדולה, נמי אין להתיר החזרה, כיון דאין מזה תועלת לתחילתן. ולכן מה שכתב הט"ז גם בתחילת דבריו, שהוא טעם הב"י, נמי דכאן אין שייך מכשול, לא מדוייק, דהרי בזה בדיוק נבדל טעם הב"י מטעם הט"ז, ולפי הב"י אף אם יש חשש מכשול, לא התירו בקצת מצווה. וצע"ק.

[סעיף ז']

כל היוצא בדבר שאינו תכשיט ואינו דרך מלבוש, והוציאו כדרך שרגילים להוציא אותו דבר, חייב.

במג"א ס"ק ט', אם עשה שלא במתכוין, כגון ששכח דבר אצלו ויצא עימו לרשות הרבים, פטור. נראה פשוט שאף אם פשע על השכחה, נמי פטור. דהא כיוון שחייב למשמש בבגדיו, כדלעיל סימן רנ"ב סעיף ז', הרי הוא ממילא פשיעה, ומכל מקום פטור. [שם]

הלכך לא יצא איש לא בסייף, ולא בקשת, ולא בתריס, ולא באלה, ולא ברומח, ולא בכלים שאינם תכשיט, ואם יצא חייב חטאת. ולא בשריון ולא בקסדא ולא במגפיים, ואם יצא פטור שהם דרך מלבוש.

הטעם דבאלה ורומח חייב, אף שעתה הם תכשיטין - דהא לא יפלגו רבנן על רבי אליעזר בשבת ס"ג ע"א לומר דגם עתה אינם תכשיטין - אלא שאומרים משום דלעתיד יכתתום הוא גנאי, נראה דהוא כטעם שכתב רש"י בהמוצא תפילין, בב' זוגות, עירובין צ"ה ע"ב ד"ה תנא קמא סבר שבת זמן תפילין דהבל תוסיף עושה כמשוי, והכי נמי הוא משוי מטעם זה דגנאי לעתיד לבוא. ואף שאינו איסור כבל תוסיף, מכל מקום כיון שהוא גנאי להתקשט בזה, נמי עושה כמשוי. אבל קסדא ומגפיים שהם מלבוש ממש אף שהוא

גנאי אינו עושה שיהיה כמשוי. ועיין גם אגרות משה או"ח חלק ד סימן ע"ה דף ק"נ ד"ה ואדרבא.

[שם]

אבל יוצא הוא בחלוק גדול. ולא יצא במנעל אחד אם אין לו מכה ברגלו, דילמא מחייכי עליה ואתי לאיתויי. אבל אם יש לו מכה ברגלו, יוצא באותו שאין בו מכה.

נראה דמה שיוצא בחלוק גדול, אף שמסתמא מחייכי עליה, הא איירי בבגדים שלא יהיה בלא זה בשוק, שהוא כערום קצת. שהבושת בלא הבגד, הוא גרוע לו ממה שמחייכו על מה שהוא גדול. אבל בהבגדים שהולכין בשוק גם בלא בגד זה, נראה דיהיה אסור משום דמחייכי עליה, ויסירהו, וישא ד' אמות ברשות הרבים.

המחלוקת במנעל אחד שבת ס"א ע"א, הא יש ברגלו מכה נפיק. בהי מינייהו נפיק. אמר רב הונא, באותה שיש בה מכה, אלמא קסבר סנדל לשום צער עביד (רש"י: הילכך כשרואין אותו צולע, ויודעין שיש ברגליו מכה, אין חושדין אותו שטוען את השני בידו, אלא מכירין בו לפי מעשיו שפרסותיו קשות, וכו', ולא נועלו אלא משום מכה ודיו בזה לבדו. וללשון רבותי אי נמי מחכו עלה, דלא חזו למכה, לא שליף לה, דמצטער ביתדות הדרכים מחמת המכה). וחייא בר רב אמר, באותה שאין בה מכה, אלמא קסבר לשום תענוג עביד (רש"י: אדם איסטניס ורך ומכירין מתוך מעשיו שנעל נעלו אחת שהוא איסטניס, וזו מכתה מוכחת עלה, ומבינין שהמכה מונעתו מלנעול, ולא חשדי ליה. ולעניין אחוכי, נמי לא מחייכי עליה), וזו שיש בה מכה מכתה מוכיח עליה. דחייא בר רב סובר דצריך לראות הטעם שנועל רק אחד, שלכן לא יחייכו. ולמה שיחייכו דהיה לו בשביל זה לילך אף ברגל דאין בו מכה בלא מנעל אלא יחף לגמרי, אינו חוכא כל כך, שיתבייש בשביל זה להסירהו. ורב הונא סובר דבשביל חוכא זאת נמי יש לחוש שמא יסיר, כיוון דיש אנשים שמקפידים גם על חוכא קצת. אבל באותו שיש בו מכה, שלובש כדי שלא ינזק בשביל המכה, שאחר שיאמר להם שיש לו מכה לא יחייכו, לא יקפיד כל כך להסירו מייד כשמחייכים עליו, אלא יאמר להם שיש לו מכה.

[סעיף ח]

לא יצא במחט התחובה לו בבגדו, בין נקובה בין שאינה נקובה. ואם יצא בנקובה חייב, ובשאינה נקובה פטור. וי"א בהיפך. ובט"ז ס"ק ה', ובאשה חייבת במחט נקובה, ואע"ג דתחובה בבגדה, כי כן דרכה תמיד להשתמש במחט שאינה נקובה - בצעיפים או מפתח חלוקה כדאיתא סי ש"ג. ע"כ אומר בפי' דמתניתין דאם יצאת בנקובה חייבת דהוי משוי לה והוא דרך הוצאה.

מה שכתב הט"ז דבאשה חייבת בנקובה, אף בבגדה, כי כן דרכה במחט שאינה נקובה, אין הכוונה דכיון דבאינה נקובה הוי דרכה, חייבת גם על נקובה, שאין דרכה להניח שם. שלא מסתבר זה. וגם יקשה מטבעת שאין עליה חותם, לקמן בסעיף ט', שחייב על הוצאתה, שהוצרכה הגמ' בדף ס"ב ע"א הובאו הדברים בט"ז לעיל לטעם דמוליך על אצבעו דהיינו שפעמים שהאשה נותנת לבעלה בחול טבעת להוליכה אצל האומן, ומניחה באצבעו עד שמוליכה לאומן, ונמצא דרך הוצאתו בכך בחול. ואם חייב גם באופן שאין דרכו להוציא, מצד שמוציא כלי דומה בצורה שכזו, מדוע הוצרכה הגמ' לטעם זה, הלא אף אם לא היה דרכו לשאת באצבעו טבעת שאין עליה חותם בחול, היה חייב, כיוון שנושא כך טבעת שיש עליה חותם, שדרכו לצאת בה. אלא כוונתו הוא דכיוון שדרכה להוציא מחט שאינה נקובה לכן היא רגילה לתחוב שם גם נקובה, והווי גם דרכה להוציא כך מחט נקובה. מה שאין כן באיש, שאין רגיל לתחוב מחטין כלל ולכן מה שאמר עולא וחילופיהן באיש, לא קאי על מחטין, שלעולם פטור אם יצא כשהם תחובין בבגדו.

[שם]

במג"א ס"ק ט"ו, והכלל הכל לפי הזמן. אם דרכן לצאת כן בחול, ולא הוי תכשיט, הוי דרך הוצאתו בכך וחייב. ואם אין דרך הוצאתו בכך בחול, פטור, אבל אסור משום שאינו תכשיט. אלא שנחלקו באיזה מחט הוי דרך הוצאתו בזמן התלמוד. ואם רוב העולם אין דרכן להוציא בכך, אע"פ שאנשי מקום אחר מוציאין בכך פטור, דבטלה דעתן אצל כל אדם, כדאיתא בגמרא דף צ"ב (ע"ב).

כוונתו להא דאנשי הוצל בטלה דעתן. לכאורה אין זה כלל. דהא אשכחן אתרא דלא בטלה, כגון בערביא דמגדלין קוצים, מטעם שכיוון שיש להם גמלים יש להם לגדל, כדאיתא בתוס' (ד"ה ואת"ל אנשי הוצל). אם כן, אפשר שבדבר שבזמן אחד עשו כמקום ההוא, רק בזמן הזה אין עושין, לא נבטל דעתם מחמת שהיה לה טעם במה שעושים כן, וצע"ק. עכ"פ מסתבר דאף להמג"א הוא רק בעיר אחת, ולא במדינה - שוודאי לא נבטלו.

[סעיף ט]

לא יצא בטבעת שאין עליה חותם, ואם יצא חייב. ואם יש עליה חותם - לרש"י (ס"ב ע"א ד"ה אמר עולא) פטור, ולר"ת (תוס' שם ד"ה וחילופיהן ורא"ש סימן י') והרמב"ם (פי"ט מה' שבת ה"ד) מותר, דאינו תכשיט אלא לאיש.

מחלוקת רש"י, ור"ת ורמב"ם, בטבעת שיש חותם, אם מותר לאיש. נראה דרש"י שאוסר, סובר שאף שאין דרכו של האיש למישלף הטבעת שבידו להראותה, כדכתב הרא"ש

בשם ר"ת, כיוון דעכ"פ הוא בשם טבעת, הוא בכלל הדין דדבר שהוא תכשיט, בין לאיש בין לאשה, אסרו גם לאיש. ור"ת ורמב"ם סברי כיוון דהוא עניין טבעת אחר, שזה לנוי לאשה, וזה לתשמיש לאיש, הם שני עניינים שלא נאסר לאיש. ונראה לטעם זה, שאף שטבעת איש כאשר היא לנוי - ולא לתשמיש, וטבעת אשה, הם וודאי משונים זה מזה בצורתם כבזמן הזה, וכן וודאי היה בכל זמן, מכל מקום נחשבו שניהם אחד, שהוא בכלל האיסור דאסרו גם לאיש. דבזה יודו ר"ת והרמב"ם, כיון שהוא רק שינוי בעלמא בצורתם ולא בתשמישיהם, שהרי שניהם בזה"ז לנוי. ופליגי רק בחותם, שהוא ענין לבישה אחרת. ובמה שמותר לר"ת ורמב"ם, ולא קאסר אף בבית מצד מוקצה, דהא מלאכתו לאיסור, נראה דהוא משום דהוא לצורך גופו, שנושאו בשבת לנוי, שמותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור. ואין צורך לפרש מחלקותם אם נאסר כלל לאיש לפי שאין דרכו למישלף ולמחווי, דהוא תלוי בפירוש לכך ולכך שבירושלמי (שהובא ברא"ש סימן י', הדא אמרת העשוי לתכשיט אסור, הדא אמרת העשוי לכך ולכך, הדא אמרת אחד האיש ואחד האשה. ופירש הרא"ש שני פירושים בעשוי לכך ולכך. אם איירי בעשוי לאיש ולאשה, או שאיירי בעשוי לתכשיט ולתשמיש) אלא כדבארתי שגם תכשיט האיש אסור, שהוא בכלל הגזירה, והמחלוקת רק בטבעת חותם שעיקרה לתשמיש. ועיין דברות משה שבת חלק ב' סימן נ' בביאור המחלוקת.

[סעיף י"א]

דבר העשוי לתכשיט ולהשתמש בו, כגון מפתחות נאות של כסף כמין תכשיט, אסור. שהרואה אומר שלצורך תשמיש מוציא, ויש מתירים אם הוא של כסף.

מה שאסור לדעה א' דבר העשוי לתכשיט ולהשתמש בו, משום שיאמר הרואה שלצורך תשמיש מוציא, תמוה. מאי שנא מבגדים שלובש בכוונה להוציא, ומותר, כדאיתא בדף ק"כ ע"א. ולת"ק לובש כל מה שיכול ללבוש, אף יותר מי"ח כלים, שהוא הדרך בלבישה. ואף לר' יוסי שאוסר ללבוש יותר מי"ח כלים, מסתבר שהוא רק בדליקה שהחמירו מצד הגזירה (קי"ז ע"ב). ומוכרחין לומר שתכשיט שאני. דהא משמע שאם לכוונת הוצאה, היה גם חייב. וכן הוא בירושלמי פ"ו סוף ה"ג, הוציאה לחתום בה חייב. וקשה וכי הכוונה לשימוש משנה המציאות שהוא גם תכשיט, וצ"ע. וגם מאי שנא מסעיף י"ג שאם נעשה הבגד שהנידה קושרת לפניה כדי שלא תתלכלך בדם נידותה כסינר, מותרת לצאת, אף שכוונתה הוא לאצולי מטינוף, אף שאינו מלבוש גמור, וצע"ק. (וע"ע דברות משה שבת ח"ב סימן נ ענף ד ד"ה אבל ראיה).

[סעיף י"ד]

דבר שהוא דרך מלבוש, אפילו אם אינו לובשו אלא משום אצולי טינוף, מותר לצאת בו בשבת. ובהגה, ולכן מותר ללבוש בגד מפני הגשמים, או כובע על ראשו. אבל אסור לאשה ליתן בגד על צעיפה מפני הגשמים, דאין זה דרך מלבוש. ובמג"א ס"ק כ"ג, ז"ל מהרי"ל מה שרגילין הנשים לשאת בשבת חתיכות בגד פשתן על הצעיף כשיורדין גשמים להציל מטינוף המטר וכו' חשוב גם לעשירות מלבוש ולא משאוי, עכ"ל. וכו', ואם כוונתה שלא יצערו אותה הגשמים שרי בכל עניין, ואפילו ניצלת עי"ז מטינוף.
משכ"כ במג"א ואפילו ניצלת על ידי זה מטינוף שרי, איזה חדוש יש בזה. ואולי שלא יאמרו דרק משום אצולי טינוף הוא.
בהא דנסתפקתי, ביש לה צער מטינוף, שלא תוכל לצאת בחוץ, אם גם זה נחשב אצולי טינוף שאסור, או שהוא צער שמותר. הביא הרב דוד יהושע בלום נ"י ראיה שגם זה נחשב צער להתיר, מהא דכתבו התוס' בדף נ' ע"ב ד"ה בשביל צערו, במגרר גלדי צואה וגלדי מכה בשביל צערו (שלהתייפות אסור משום איסור דלא ילבש, ובשביל צערו מותר), שאף צער שמתבייש בין בני אדם נמי מותר. אבל אולי יש לחלק בין האיסור דלא ילבש, שלא שייך אלא בליפות, אבל בשביל שלא יהא מבוזה הוא גם דרך אנשים. ולא שייך טעם זה בשבת, שהוא מצד איסור הוצאה.

[סעיף ט"ו]

אין הקיטע יוצא בקב שלו, דהיינו שעושה כמין דפוס של רגל וחוקק בו מעט לשום ראש שוקו בתוכו, ואינו עושה זה להלך בו, שעל כל פנים צריך הוא למקלו, אלא כוונתו כדי שלא יראה חסר רגל וכו' כיוון שאינו צורך הילוכו, אסור.
נראה דאם בלא זה (הקב) אינו יכול ללכת אף במקל, ובהקב יכול ללכת במקל, מותר. והאיסור הוא כשבמקלו יכול ללכת בלא הקב.

[סעיף ט"ז]

הגה, וכן מותר לצאת במנעל של עץ וכו' וכן בפנטני"ש דמשתלפי במהרה וממילא.
מה שמותר בפנטני"ש דמשתלפי ממילא ובמהרה, משמע שכיוון שהוא בגד על רגלו, אף שאפשר ללכת יחף, לא גזרו. ולא דמי למנעל אחד (לעיל סעיף ז') שגזרו שלא ילך כך, משום דמחייכי עליה ואתי לאיתויי, דהתם הוא משום דהולך יחף באחת. משמע דבשתי רגליו, אף שהם מנעלים דחייכי, נמי מותר. וצ"ע לדינא.

[סעיף כ"א]

אין יוצאים בתיבה וקופה ומחצלת, אבל יוצאים בשק וכו'. ובמג"א ס"ק ל', בשק - מפני שדרך לצאת בו מפני הגשמים, ולכן אף בלא גשמים נמי שרי.

ההיתר בשק שכתב המג"א, שדרך לצאת מפני הגשמים, לכאורה אינו כמבואר בגמ' שבת דף ס"ב ע"א וכן בנדרים נ"ה ע"ב. שאיתא שם, הרועים יוצאים בשקין, ולא הרועים בלבד אמרו אלא כל אדם, אלא שדרכן של הרועים לצאת בשקין. ונראה דלא קשה, דהוא אף שהרועים נמי אין יוצאין בשק אלא בגשמים, מותר גם לכל אדם, אף בלא גשמים.

[סעיף כ"ה]

ומותר לצאת בקמיע מומחה וכו' בין בחולה שיש בו סכנה, בין בחולה שאין בו סכנה. נראה דהטעם פשוט דאין ההיתר מצד דחיה דאיסור הוצאה מצד פיקוח נפש. דאף ביש בו סכנה, לא מסתבר שיתירו דברים שהרפואה אינה מצד הטבעיות לדחות שבת. וגם ראיה מדין זה גופא, דאם גם לקמיע היה דין דחיית שבת, כמו לרפואה טבעית, הא אף ברפואה שאינה ברורה דוחה שבת בפיקוח נפש מצד ספק, ואין צריך לחזקות, ומאי שנא שבקמיע צריך לחזקות. אלמא דאין בזה דין דחיית שבת. אלא הטעם הוא משום שנחשב תכשיט דידיה ולכן אף באין בו סכנה נמי כיון שרוצה להתרפאות הוא תכשיט שלו. אך ראיה מהא דאסור לצאת בקמיע שאינו מומחה שאין רפואה לא טבעית דוחה שבת, ליכא, דאפשר איירי ביכול לישב בביתו בלא סכנה. מכל מקום כיוון שעניין היתר הוצאה בקמיע מומחה אינו מדין דחייה, אין לנו ראייה שדוחה שבת, ולכן לא הוזכר שיכול לכתוב קמיע מומחה לחולה שיש בו סכנה. אך נראה דאם החולי שבשבילו יתנו לו הקמיע הוא באופן שיש לחוש שמצד הצער ימות, מותר גם לכתוב. אבל אם כן, אפשר הוא גם באינו מומחה, אם החולה סובר שזהו רפואה. וצ"ע לדינא.

[שם]

ט"ז ס"ק ט"ו, וג' חלוקות יש כאן. הא' איתמחי גברא ולא קמיע. היינו שכתב ג' איגרות של לחש אחד, וכל אחד ריפא איש אחד בפני עצמו. אז יש מעלה לקמיעות אלו מצד הכותבם, שעל ידו נעשו ג' רפואות בכתב לחש זה. אלא שהקמיע לאו מומחה, דהיינו שאין ליתן מעלה להכתב עצמו בלי מעלת הכותב. והקשו התוספות בשם רשב"א, למאי נפקא מינה קמ"ל שהקמיע אינו מומחה בזה, דהא עכ"פ בכל פעם שיכתוב זה לחש זה יועיל, מחמת הגברא שהוא מומחה. ותירצו דנפקא מינה אם איבד זה האיש מעלתו, דהיינו שכתב ללחש זה אחר כך ג' פעמים ולא הועיל. אז אם היה מעלה מצד הקמיע עצמה, דהיינו אם ריפא כל אחד מהם ג' פעמים, אז מותר לצאת בקמיע זו מחמת מומחה קמיע - אע"ג דהורע מעלת הגברא. אבל עכשיו שלא ריפא כל כתב רק פעם אחת, הרי נאבד מעלת הגברא, ולא הגיע עדיין מעלת הקמיע. ומשום הכי קראו גם בלא נאבד מעלת הגברא, גברא מומחה ולא הקמיע.

מה שכתב הט"ז בשם התוס' דבאיבד האיש מעלתו שכתב אחר כך ללחש זה ג' פעמים ולא הועיל, שמכל מקום הקמיע שכתב תחילה שהועיל לג' בני אדם מותר, ראייה שלא תלוי זה בצידקות האדם. שאם תלוי בצידקות האדם, גם הקמיע מתקלקלת כשאיבד הגברא חזקתו. אלא צריך לומר שלא תלוי בצידקות, אלא במזלא בעלמא, וצע"ק.
[שם בט"ז]
החלוקה שנית, באיתמחי קמיע ולא גברא. דבחד קמיע ריפא ג' פעמים אפילו לאדם אחד. ממילא יש מעלה לאותה איגרת מצד עצמה, כמות שהיתה, לכל העולם. ולא אמרינן דשמא מזליה דהאי גברא גרם, דמקבל כתבים, כמ"ש בחלוקה הג', דמעלת מומחה היא מילתא דמסתבר טפי למיתלי בה מבמזל דגברא. משא"כ במומחה דגברא, לא עדיף ממזלא דגברא דמקבל כתבים. על כן צריך שם ג' בני אדם.
בט"ז כתב דמעלת מומחה הוא מילתא דמסתבר טפי למיתלי בה ממזל דגברא, שלשון זה משמע אף מומחה דרופא הגברא. ומסיק, מה שאין כן במומחה דגברא, לא עדיף ממזלא דגברא, והדברים נראים סותרים זא"ז וצריך להגיה בתחילה, דמעלת מומחה דקמיע היא מילתא דמסתבר.
[סעיף כ"ו]
נאמן לומר הרופא על עצמו שהוא מומחה.
נראה פשוט, משום דלאיסורין נאמן עד אחד, אף כשמרוויח על ידי זה מעות. כגון בטבח, שאומר שהבשר שמוכר הוא כשר. ולכן אף כשיש לו כבוד מזה, נמי נאמן באיסורין. ואפשר גם מצד מילתא דעבידא לאגלויי, כדרצו לומר איזה מהתלמידים, ואם כן יצטרך לומר למי ריפא, שיהיה שייך להיוודע. ומדסתים, משמע שהוא כדבארתי.
[סעיף כ"ז]
אבל כל לחש מותר, ויש מי שחושש בכל קמיע שאינה מומחה משום דרכי האמורי. ובבי' הגר"א, וצ"ע הא במתני' תנן ולא בקמיע כו', משמע הא בחול ש"ד.
פשוט דלהיש אומרים דבקמיע שאינו מומחה אסור אף בחול משום דרכי האמורי, לא דמי לאינו מומחה לדין שבת. שהתם בעינן איתמחי גברא, או איתמחי קמיע, ג' פעמים. והכא סגי כשהלחש הזה ריפא ג' פעמים, ששוב אינו דרכי האמורי. מאחר שחזינן שלחש זה הוא דבר המרפא, ולא רק מקרה בעלמא אירע שנתרפא משום שבא זמנו, כהא דע"ז נ"ה ע"א שהשיבו הזקנים (יסורין בשעה שמשגרין אותן על האדם משביעין אותן שלא תלכו אלא ביום פלוני וכו' כיוון שהגיע זמנן לצאת הלך זה לבית עבודת כוכבים

וכו'). אבל לשבת צריך שיהיה מומחה גברא זה בדווקא או קמיע זה דווקא. וצ"ע במה שהגר"א נשאר בקושיא.

[סעיף כ"ט]

היוצא בטלית מקופלת על כתפיו, דהיינו שלאחר שנתנה על ראשו מגביה שוליה על כתפיו, חייב חטאת.

פשוט לע"ד שמה שבימים החמים כופלים השרוולים איזה פעמים, הוא אסור לצאת ברשות הרבים, כיון שאין זה צניעות יותר מאילו היו השרוולים קצרים. וכדומה לכך יש ללמוד למקום אחר (ועיין עוד הערה לסעיף ל"ד)

[סעיף ל"ב]

היוצא במעות הצרורים לו בסדינו חייב. ובמג"א, מהרי"ל ז"ל התיר לשאת אצלו בשבת מטבעות מנוקבים, כל שהוא בשעת הסכנה, אך לא יוציאם מחוץ לעירוב. וי"א שהתיר בכה"ג גם בשאין מנוקבים, וכו'. ומ"מ משמע מדבריו דלשאת אותן בידו אסור, רק לשאת אצלו, דהווי טלטול לאחר יד. וכ"כ הב"י בשם אגור ובמהרי"ל. ומ"ש סי' ש"ג סכ"ב דמותר לצאת (במטבע שפרפה עליו בערב שבת), היינו משום שייחדו לתשמיש, ובטל לגבי הבגד. אבל נקובא בעלמא אינו מועיל, אא"כ נקבה לתלותו בצוואר בתו.

טעם מהרי"ל, שהביא המג"א, שהתיר מטבע מנוקב מצד מוקצה ולא חוץ לעירוב, דמצד הנקב נעשה כלי. ואף שעדיין מוקצה הוא, כל זמן שלא תלאם בצוואר בתו, והווי מוקצה, הווי לו דין כלי שמלאכתו לאיסור, שיכול לטלטלו לצורך גופו. והיש אומרים שמתירין גם אינן מנוקבים משום שמטבע עצמו נחשב כלי כדאיתא בתוס' ב"מ דף מ"ה ע"ב ד"ה אין מטבע, לעניין חליפין, דמטבע מיקרי שפיר כלי, לפי שיוצא בהוצאה וקונין בו כל דבר. ולכן גם לעניין מוקצה יסבור דהוא כלי, שמותר לטלטלו לצורך גופו. ומהרי"ל יסבור שלא נחשב כלי כלל כרש"י בב"מ שם ד"ה מ"ט דמ"ד. או אפילו יסבור כתוס', אין להחשיבו כלי לשבת. ומה שמותר לשאת את המטבעות איתו, דהוא רק כדי שלא יגנבו, אף שגבי כלי אינו נחשב כה"ג לצורך גופו ומקומו (כדאיתא בסימן ש"ח סעיף א'). נראה משום דשמירת מעות הוא צורך גופו, שצורכו הוא שיהיו לו, לא רק תשמיש ההוצאה ותשמישין אחרים ממש, שזה שיהיו קיימים לו הוא הצורך יותר גדול במעות, שזהו עצם מהותן במה שהן מעות, שמחזיקים אותם כדי שיהיו בידו, ולאו דווקא כדי לקנות בהם דבר מסויים, (וכה"ג נתבאר בשו"ת חת"ס יו"ד סי' קל"ד). אבל כלים ממש רק התשמיש בהם הווי צורך.

[סעיף ל"ד]

יוצא אדם בסודר המקופל על כתיפו. ובט"ז ס"ק כ"ד, צריך ביאור למה מותר טפי כאן במקופל, מבטלית שחייב במקופלת, וכו'. והנלע"ד וכו' דבאמת אם מצא הטלית מקופל והניחו על כתיפו דרך עיטוף דמותר. אלא הא דאסור, היינו שהניחה תחילה כמות שהיא ע"פ כל רוחב הטלית, וזהו אינו דרך מלבוש עע"כ חייב. אבל אם לא עשה כן, אלא לקח סודר מקופל כבר, והניחו על כתיפו מותר. דכן הוא דרך הסודר שלובשין אותו בעודו מקופל, והוא הדין נמי בטלית.

טעם הט"ז דבמקופל תחילה קודם עטיפתו מותר, נראה דכמו דרשאי ללבוש שני בגדים זה על גבי זה, כמו כן כשהוא כפול לא גרע מאם היה חותכו לשנים ומתעטף בשניהם, שהיה מותר, כדאיתא בסעיף ל"ו בב' מלבושים, והוא הדין בשני טליתים. ולכן הווי האיסור בשנתעטף תחילה כשאינו מקופל, שרק בזה הוא רוצה, ואחר כך הגביה השוליים בקיפול על כתפו. ואף שמותר ללבוש בגד על בגד, אף כשאין לו צורך בבגד השני, הוא דוקא בלבישה הגונה, ולא בלבישה כזו שרק מקפלה, שאינו מקפיד שיהיה נאה כדרך עטיפה. ולכן משמע שאף אם נזדמן שנעשה כדרך עיטוף, כיוון שרק נזדמן כן, ולא נעשה בכוונת עיטוף אסור לצאת בו. ועיין בלבושי שרד שתמה בטעם דברי הט"ז, וטעם שבארתי נכון. דלכן דכשמתעטף תחלה במקופל, אף שנזדמן שלא עלתה העיטוף, כיוון שהיתה לכוונת לבישה, הווי גם שלא באופן יפה, נמי לבישה. ובקיפל אחר כך, שהוא לכוונת קיפול, אף שנזדמן שעלה הקיפול יפה, אסור, כיוון שהיה לכוונת קיפול. [סעיף ל"ח]

היוצא בשבת בטלית שאינה מצוייצת כהלכתה, חייב, מפני שאותם החוטים חשובים הם אצלו ודעתו עליהם עד שישלים ויעשהו ציצית. ואם היא מצוייצת כהלכתה, אע"פ שאין בה תכלת מותר לצאת בה בשבת.

מש"כ בטלית בלא תכלת, אף שדעת בעל המאור (שבת פרק ב', י"א ע"ב מדפי הרי"ף) שמעכב, לא שייך לחוש בשביל זה בשבת ביציאה לרשות הרבים. דכיוון דבחול עושין ד' ציציות דלבן לבד (ולא רק שתיים או שלוש לבן כדין), אף שאינו מדינא אלא זכר לתכלת, הוא וודאי צורך הבגד, לפי המנהג שנוהגין, דלא כבעל המאור. לכן גם לעניין שבת אינו משא, דמאי שנא לעניין שבת אם הוא מדינא, או ממנהגא. וכי מה שיוצאין לרשות הרבים בציצית הוא ענין דיחוי, אלא משום דהוא צורך הבגד, דלא גרע מצורך יפוי וכדומה. אם כן גם הצורך ממנהגא הוא צורך, ומותר. וטעם חשיבי דבציצית, דלא בטלי לבגד, כשאינה מצוייצת כהלכתה, הא איכא הרבה טעמים. לרש"י שבת דף קל"ט ע"ב ד"ה (חייב חטאת) [חשיבי], הוא משום דשל תכלת הן ולא בטלי. והרא"ש שכתב

סתם בפ"כ סימן ד', ציצית לגבי טלית חשיבי ולא בטלי, משמע שהוא כפירוש רש"י - משום חשיבות הציצית - אך גם הלבנים חשיבי. וכן הוא בר"ן (נ"ז ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה ציצית), להרמב"ם, שביאר בדעת הרמב"ם בפי"ט מה' שבת ה"כ, דאפילו לדידן דלית לן תכלת, חשיבי ולא בטלי. והתוס' שבת שם ד"ה ציצית בשם ר"ח, כתב לפי שחשובים בעיניו שדעתו ליתן בטלית ציצית רביעית, וכוונתו שחשיבותם מחמת שדעתו בדווקא להשאירם, אף שעתה אין צורך הבגד בהם. ולטעם זה כתב החיי אדם (כלל נ"ו סימן י"ד) שזוג קרסים שנפסק קרס אחד, אפילו שהן משיחה או חוט ברזל בעלמא, ואינן חשובין אצלו כלל, מ"מ אסור לצאת בקרס התלוי על חוט אחד. וכן היינגער (לולאה שמתחת לצווארון הבגד המשמשת לתלייתו) שנקרע מצד אחד, ותפור רק מצד אחד, שאין צורך בו כפי שהוא עתה, וחשיב אצלו כדי להשלים, גם כן לא בטיל ואסור לצאת בו. ויש לפרש טעם אחר דציציות פסולות לא בטלי, דחשיבי מצד המקום שהחוטים הפסולים תלויים בו, שמוכרח כשיתקן הציצית להסיר את הפסולין כדי לתלות את הכשרים במקומם, וא"כ החוטים הפסולים חשיבי להסירם ממקומם. וטעם זה לכאורה ניחא יותר. ויש להחמיר ככל השיטות גם בחוטים חשובים מצד עצמם, גם בחוטים שדעתו להשלימם, וגם בחשובים מצד שצריך להסירם ממקומם.

[סעיף מ"ב]

המוצא תפילין בשבת בביזיון במקום שאין משתמרין וכו' אם יש בהם רצועות שבכך ניכר שהם תפילין ולא קמיעים וכו' מכניסן זוג זוג דרך לבישה.

לכאורה, גם קמיעין, כיוון שיש בהן שמות, מאי טעמא מותר לו לילך משם, הא כיוון שאינו יכול להביאן, יהיה מחוייב לעמוד שם עד הלילה. וכל שכן שמשמע אף שהוא רק ספק קמיעין, לא הטריחוהו. שקשה. ונראה משום דהוא רק גרם מחיקה ואבדון, שמדין התורה ליכא איסור, כדאיתא בשבת דף ק"כ ע"ב, לכן לא הצריכו לטרוח כל כך, ולא פלוג בין זמן מרובה לזמן מועט.

[שם]

במג"א ס"ק נ"ד, אבל אשה אסורה להכניסה. ואע"ג דק"ל דמותר לצאת בשק, מפני שהרועים רגילים לצאת בהם מיקרי מלבוש לכל אדם, שאני נשים שהן עם בפני עצמן. ולכן נ"ל שאם יצאה בטלית המצוייצת חייבת חטאת, אבל דבר שהוא מלבוש גמור לאיש, מותרת אשה לצאת בו.

הקשו, הא לתוס' (ראש השנה ל"ג ע"א ד"ה הא רבי יהודה) יכולה אשה לברך על ציצית ועל תפילין. ואף להרמב"ם (הלכות סוכה פ"ו הי"ג) דאינה מברכת, מכל מקום יש לה

מצווה כאינו מצווה ועושה. אם כן תהיה מותרת להכניס. אך בתפילין יש לומר דכיון דשבת לאו זמן תפילין, וההיתר להכניסן הוא רק משום דהוא דרך מלבוש, לא הוי זה ממילא דרך מלבוש לאשה, כיוון שאינה רגילה ללבוש התפילין למצווה בחול. אבל מה שכתב המג"א דבטלית מצוייצת חייבת חטאת, קשה. וצריך לומר שהוא דווקא בטלית גדול, המיוחד לתפילה, שאינו בגד שלה. אך שמכל מקום מצד הטלית, כשמתעטפת, היתה פטורה, משום דמתחממת בו. אבל בשביל הציצית מתחייבת. ועיין בלבושי שרד שגם כן כתב שהוא בטלית של מצווה לתפילה. ואולי זה כוונתו דהלב"ש, ועדיין צ"ע.

[סעיף מ"ה]

מי שנשרו כליו במים וכו' ולא ישטחם לנגבם מפני מראית העין, שלא יחשדוהו שכיבסן בשבת. ואפילו בחדרי חדרים שאין שם רואים, אסור.

פשוט שבגדים שאין דרכן לכבסם, מותר לשטוח כשנפלו במים, או שנפלו עליו הרבה גשמים.

[שם]

במג"א ס"ק נ"ו, פסק כרב (שבת ס"ד ע"ב) וכו'. והב"י בסי' של"ו ס"ט כתב בשם התוספות (כתובות ס' ע"א ד"ה ממעכן ברגלו) דדווקא במקום שיחשדוהו שעושה איסור מדאורייתא אסור בחדרי חדרים, וכו'. ומ"מ קשה ה"ל לשינויי הכי בשבת דף ס"ה, ואפשר דהתוס' סוברין דסוגיא דשבת אידחי ליה מההיא דכתובות.

בגמ' כתובות דף ס' איתא צינור שעלו בו קשקשין ממעכן ברגלו בצנעא בשבת ואינו חושש, מאי טעמא מתקן כלאחר יד הוא, ובמקום פסידא לא גזרו. ועל זה קאי דברי התוס'. ומשמע שרק מצד הפסד לא אסרי גם בצנעא. ואם כן לא פליגי הסוגיות, דלא כהאפשר שבמגן אברהם, וצע"ק.

[סעיף מ"ו]

בגדים השרויים במים אסור לנגבם סמוך לאש. ובמג"א ס"ק נ"ז, משום מלבן או משום מבשל, וכו'. ומיהו במקום שאין היס"ב ליכא משום בישול כמ"ש סי' שי"ח סי"ד, ובמקום שאין בישול אין ליבון, דאל"כ בחמה נמי ליתסר משום ליבון, אלא ע"כ כמ"ש. הראיה מחמה תמוה. דבחמה מה שאין ליבון, לא שייך למה שאין בישול. דאף בבישול ממש בחמה, ויד סולדת, ליכא חיוב בישול. אם כן מה שליבון בחמה ליכא, מוכרחין לומר דניגוב שעל ידי חמה אינו עושה ליבון, או שאף שעושה פטור, כמו בבישול. ומה שייך לאין היד סולדת, דליכא בישול משום שאינו מתבשל, ומ"מ אפשר שליבון עושה, וצ"ע.

[סימן ש"ב' סעיף ג']
מקפלים כלים בשבת לצורך שבת ללובשם בו ביום. ובמג"א ס"ק ו', ונ"ל דמיטה העומדת בחדר שדר שם, ואיכא ביזיון ודבר מגונה שיעמוד כך, מותר להציעו, דצורך שבת הוא, ערסי' רפ"ט. ובספר באר שבע (ספר באר מים חיים, סימן ה') משמע דאף זה אסור. ול"נ כמ"ש.
ההוכחה מריש סי' רפ"ט היא ממה דאיתא שם שגם בשחרית יהיה מטה מוצעת, הרי דהציעה בשבת, כדפירש במחצית השקל. ודיחוי הב"ש שהביא במחצית השקל שאיירי דווקא בדעתו לישן ביום, תמוה. דאם כן למה יקדים להציע קודם הסעודה, הרי אחר הסעודה ילך לישן. ולכן צריך לפרש שאין הכוונה דמוצעת באופן שהוא הכנה לישן, אלא באופן שלא לישן, ומציע את מיטתו כדי שלא יהיה מגונה, כפירוש מג"א, וצע"ק.
פשוט שמה שכתב במג"א, בחדר שדר שם, אין הכוונה שהוא רק באין לו אלא חדר אחד, דלא מחוייב לצמצם בדירתו. והוא רק למעוטי חדר שאין נכנסין בו תדיר.
[סעיף ה']
חלוק לאחר כביסה הוא מתקשה, ומשפשפים אותו בידיים לרככו, מותר לעשותו בשבת, שאין כוונתו אלא לרככו. אבל סודר אסור, מפני שמתכווין לצחצחו והווי מלבן.
נראה דאם אינו יכול ללבוש החלוק בלא ריכוך, יהיה אסור מצד מתקן מדרבנן, דמדאורייתא אולי אינו תיקון גמור. אך מכל מקום אפילו יכול ללבשו ללא הריכוך והצחצוח בסודר אסור, משום דמתכווין לצחצחו, שהווי ליבון.
[סעיף ז']
טיט שעל בגדו משפשפו מבפנים וכו' אבל לא בחוץ, דדמי למלבן. ומגרדו בציפורן, ויש אומרים דהני מילי לח, אבל יבש אסור דהווי טוחן. ובט"ז ס"ק ו', נ"ל דזה דווקא שיש ממשות טיט על הבגד, וכשהוא מגרד שם, אז נופלים פרורי הטיט, זה דומה לטוחן. אבל אם אין שם אלא מראה וכו', אין זה דומה לטוחן. ומטעם זה יש היתר למי שחלוק שלו מטונף קצת ואין שם ממשות צואה, והוא יבש, יוכל לגרד בציפורן ולהסיר המראה, כדי שיתפלל בנקיות.
נראה דהא דכתב הט"ז שמותר לגרד הצואה ולהסיר המראה כדי להתפלל, הוא רק שיסיר הבעין שאז מותר להתפלל, אבל נשאר קצת מראה, דאם לא כן יהיה אסור כמלבן.
[סעיף ט']
מותר ליתן מים ע"ג מנעל לשכשכו, אבל לכבסו, דהיינו שמשפשף צידו זה על צידו זה, אסור.

נראה דהמפות מפלאסטיק הוי כמו עור רך (שעל זה קאי הסעיף, כבזבחים צ"ד ע"א) שלכבסו בשיפשוף אסור וליתן מים מותר.

[שם]

בהגה, ובגד שאין עליו לכלוך, מותר לתת עליו מים מועטים, ולא מרובים, שמא יסחוט. ובמג"א ס"ק י"ט, ונ"ל דבדבר שאין מקפיד על מימיו שרי.

הא דנידה מערמת וטובלת בבגדיה (ביצה י"ח ע"א) הרי הם מים מרובים, כיון שכולו היה במים. ואולי ההיתר הוא משום שאין מקפיד על מימיו, וליכא שמא יסחוט. ומלבן ליכא, משום שהוא נקי.

[סימן ש"ג סעיף א']

לא תצא אשה בחוטי צמר וכו', ואם הם קלועות בשערה, מותר. ויש מי שאוסר. ובט"ז ס"ק א', מותר, דלא חיישינן דלמא אתי לאתויינהו ברשות הרבים, שאסור לסתור קליעת שערה בשבת. וזהו דעת רבנו תם בטור ובתוס' (שבת נ"ז ע"א ד"ה במה), וכו'. ויש מי שאוסר הוא רש"י. ונראה שהוא מתרץ קושיא זו, דכי מתרמי לה טבילה, תצטרך להוציא החוט, ולסתור הקליעה, ותעשה זה ע"י גוי. דוודאי מותר ע"י גוי, דהוי שבות דשבות.

מה שכתב הט"ז סק"א, לטעם על מה שאוסר רש"י לצאת בחוטין, אף בקלועין בשערה, משום דתעשה על ידי גוי, תמוה לכאורה. דאם תזכור שהוא שבת לבקש גוי, איך ניחוש שמא תשכח ברגע ההיא, ותילך ד' אמות ברשות הרבים. הא דמי זה, להוא עצמו מחזר לשורפו בפסחים י"א ע"א, דלא חיישינן דמתוך כך יבוא לאכול ממנו, וצע"ק.

[שם]

ואם הם מעשה אריגה, מותר, שאינה צריכה להסירם בשעת טבילה. הגה, ובלבד שלא יהיו מטונפות וכו'. ובט"ז ס"ק ב', ובטור כתוב שאז צריכה להסירם מפני הטיט שחוצץ. ונראה דעתו דאע"פ שטיט הלח אינו חוצץ, כמ"ש בי"ד סי' קצ"ח סי"ד, מכל מקום מבואר שם דאם היא מקפדת חוצץ. וס"ל לטור, כיוון שאסור בזו המקפדת, אין חילוק בין הנשים. ותדע לך, שאל"כ נתיר באשה זקינה שתצא בכל הני, דאסורים משום טבילת מצווה, ובזקינה אין שייך טבילה, אלא וודאי כל שאסור בקצת, אסור בכולם.

מה שכתב הט"ז בזקינה לא שייך טבילה, תמוה טובא. דהגזירה היא לא רק בשביל טבילה לבעלה, אלא בשביל טבילה לטהרות, שאיכא יותר טומאות מצויות מנידה, שהוא רק פעם אחת בחודש. ובשאר הטבילות גם זקנה שייך כנערה, וצ"ע.

[סעיף ט']

לא תצא במחט נקובה וכו', ושאינה נקובה, אם מעמדת בה קישוריה מותר לצאת בו, ואם אינה מעמדת בו קישוריה אסור. ובמג"א ס"ק ח', ומיהו אם היא עשוייה כמין תכשיט בראשה אפילו מעמדת בה קישוריה אסורה, דילמא מחויא כמו שכתב ב"י וכו'. ואפשר דבמחטין שלנו ל"ש זה, ולכן נהגו להקל. ועי' סס"י י"ח, וכו'.

מה שכתב המג"א ועיין סוף סעיף י"ח, לכאורה בס"ס י"ח איכא שנהגו להקל בכל תכשיטין, או מטעם שאין לנו רשות הרבים גמור, או מטעם שעכשיו שכיחי תכשיטים ויוצאים בהם גם בחול, וליכא למיחש דילמא שלפה, ולא רק במחטין מטעם שנתייחד בהם שאצלינו אינו תכשיט ולכן דווקא בהם ליכא למיחש לדילמא שלפה. ואולי כוונתו שבהמחטין שלנו אין צורך אף לומר להן לסברת השו"ע שם שכתב ויש שאמרו שמדינא אסורות, אלא שכיוון שלא ישמעו, מוטב שיהיו שוגגות וכו', וצע"ק.

[סעיף ט"ו]

יוצאת וכו' ובסנדל ומנעל הסתומים מכל צד, אפילו אינו קשור, מותר. ובמוך שהתקינה לנידתה, אפילו אינו קשור, דכיוון שהוא מאוס לא חיישינן דילמא שקלא ליה.

לכאורה במנעל סתום, אינו קשור עדיף מקשור שלא כדמשמע מלשון המחבר, שהקשירה היא יתרון שאין בו צורך, ויש להחשיבו משוי. אך אולי בטל הוא להצורך. אבל עכ"פ לשון אפילו שכתב המחבר דחוק, שאף שאין הקשר מקלקל, מכל מקום מאי מועיל. ואולי הקשירה מועילה שיונח יותר בטוב, ולכן לא יצטרך להוציאו מחמת שכואב לו, וצע"ק. וכן קשה לשון אפילו אינו קשור, במוך לנידתה, דמאחר שאין צורך לקשרו, מה מועיל אם היה קשור, וצע"ק.

[שם]

ויוצאה באצעדה שמניחין בזרוע או בשוק, והוא שתהא דבוקה לבשר ולא תישמט, ויש מי שאוסר בשל זרוע. ובט"ז ס"ק י"א, הוא דעת רש"י גבי ביריות, (ס"ג ע"ב ד"ה תחת אצעדה) שלא התירו אלא בשוק דלא שלפה דלא מגליא שוקה. חזינן דאף דגם גילוי זרוע של אשה מגולה הוא פריצות, מכל מקום אינו פריצות כגילוי שוקה. דלכן לרש"י אסורה בשל זרוע, דחיישינן דלמא שלפה, אף שאינו חושש באצעדה שבשוקה.

[סעיף י"ח]

ויש מי שאומר שבזמן הזה שנהגו האנשים לצאת בטבעת שאין עליה חותם, הרי זה להם כתכשיט ושרי. ולפי זה אפשר דכיוון שנהגו עכשיו הנשים לצאת בטבעת שיש עליה חותם, הרי הוא להן כתכשיט ושרי. ומכל מקום צריך להזהיר לנשים שלא תצאנה אלא במחטים שהן צריכות וכו' ולא יותר, כי בזה שאין להן תועלת בו, תשמעו לנו.

ובגליון רעק"א, מקורו מהר"ן (ריש פ' במה אשה). וכ' כן דלר"ת באנשים לא גזרינן דשלפי ומחווי, לדידן מותרים לצאת גם אין עליהם חותם, דעתה זה תכשיט. אבל לפיסקא דהש"ע סימן ש"א ס"ט דתכשיט לאיש ולאשה, גם לאיש אסור, אם כן מה מהני דעתה הווי אין עליו חותם, תכשיט, הא מכל מקום הוא גם כן תכשיט לאשה, ואסור מדרבנן. ואפילו ביש עליו חותם כיוון דהווי עתה גם כן תכשיט לנשים, מיגרע גרע. אם כן קולא זו זהו רק לפי המתירים, דעתה שאין לנו רה"ר לא גזרינן לשילף ומחווי. אבל לפי דכ' המחבר ומ"מ צריך להזהיר לנשים וכו' תשמעו לנו, משמע דאין סומכים על ההיתרים הללו, רק דאין מוחים לנשים, דמוטב שיהיו שוגגים. אם כן לכאורה עתה אין ראוי להאנשים השומעים לברי חכמים לצאת בטבעת, בין יש עליה חותם, בין אין עליה חותם.

נראה בטעם הב"י שמתיר טבעת לאנשים, הוא משום לנשים. דאף שטעם ההיתר לנשים הוא רק שלא יהיו מזידות, מכל מקום חזינן דהותר להן לגמרי. דאם לא כן, היה לו לומר דנשים של תלמידי חכמים ששומעות לנו יאסרו לצאת בטבעות. אלמא דהתירו ממש להן, אף לטעם זה, כמו לטעם שנחשבו חשובות, (ואינן מראות תכשיטיהן זו לזו, כדכתב הרמ"א בשם התוס'). וכיוון שבטל העיקר, בטל הלא פלוג בין נשים שמראות תכשיטיהן, לאנשים שאין דרכן לעשות כך, שמחמת סברא זו אסרו לאנשים. ומתורץ קושית רעק"א. ועיין עוד דברות משה שבת ח"ב סימן נ' ענף ח', שיישב גם באופן אחר, שהאיסור על תכשיטים היה שלא להחשיבם למלבושים, וממילא אסורים בין לאנשים בין לנשים. אבל כשאין מוחין עוד בנשים, שוב נעשו התכשיטים בחשיבות מלבוש, אף שהיה זה באיסורא. כיוון דאנן שתקינן להו בתכשיטין, ומוחין בהן כשישאו משא ממש, נמצא דממילא נעשה זה בחשיבות מלבוש. ואף שלנשים עדיין יש איסור, הוא רק כתקנה שאף שבטל הטעם לא בטלה התקנה. אבל לאנשים, לא שייך לאסור כלל, כיוון שכל איסורם היה רק מחמת שאין לתכשיטים חשיבות מלבוש, משא"כ עתה.

[סעיף כ"ה]

אסור לאשה שתעביר בשבת סרק על פניה משום צובע. ובמג"א ס"ק י"ט, כיוון שדרכה בכך מיקרי צובע, משא"כ באיש, כמ"ש ססי' ש"כ.

מה שכתב המג"א דבאיש ליכא איסור בסרק, נראה פשוט דאם האיש רוצה בהצביעה, יהיה אסור. אבל סרק אינו צבע גמור, ולכן רק באשה הוא צביעה, ולא באיש. ועל זה מביא מס"ס ש"כ לענין אוכל תותים שאיתא שם במג"א ס"ק כ"ה, דאע"ג דצובע פניו

וידיו ליכא למיחש, דאין צביעה אלא בדבר שדרכו לצבוע, שגם כן איירי דווקא באין כוונתו לצבוע בהם, ועדיין צ"ע.

[סעיף כ"ז]

אסור לסרוק במסרק בשבת וכו', שא"א שלא יעקרו שערות. ובמג"א ס"ק כ"ב, ואפילו להי"א דפסיק רישיה דלא ניחא ליה שרי, כמ"ש סי' ש"כ סי"ח, מ"מ כיוון שהוא רוצה בהפרדת השערות, וא"א זה זולת ההשרה, חייב.

מהמג"א ראיה לסברתי לעניין הניצוצות שיוצאין בשעת דבקות חוטי החשמל (עלעקטרי) זה לזה, (בהפעלת מכשיר חשמלי, או בהפסקת פעילותו, שהמפסק מקרב החוטים זה לזה, או מפרידם זה מזה, שאסור לעשות כן מחמת אותם ניצוצות. וכן בהעלאת העומס על מנוע חשמלי, כגון כאשר עולה אדם על מעלית). שאף שאמרו יודעי ענין החשמל שאין צורך כלל בהניצוצות, ולא ניחא בזה, מ"מ כיוון שאי אפשר להשיג כח החשמלי שיוליכו המעלית (עלעווייטאר) בלא זה, הרי הניצוצות אינם בגדר פעולה צדדית, התלוייה בדין פסיק רישא, אלא חלק מעצם העלייה למעלית (כך ביאר מרן זצ"ל על - פה, והראה לאידך גיסא גם מקום להקל מפרי מגדים במשבצות זהב סי' תק"ב ס"ק א', שניצוצי אש היוצאים מהכאת אבן באבן אינם מלאכה גמורה) ולכן יש לאסור.

[סימן ד"ש, סעיף א']

אדם מצווה על שביתת עבדו. ובמג"א ס"ק א', וכשעושה העבד מלאכה, הרב עובר, כמו על שביתת בהמתו.

משמע מהמג"א, דרק כשעושה מלאכת בעל הבית עובר על שביתת עבדו, כעין שביתת בהמתו שדימה לה, ועי' למטה בהערה למג"א ס"ק ה'. אבל בעושה דבר להנאתו, אף שחייב העבד סקילה, לא שייך זה להאדון. רק מצד חיוב תוכחה, חייב למונעו באפשר לו. ובמשנה ברורה לא משמע כן שכתב בס"ק א', דהנה תרי קראי כתיבי, חד למען ינוח עבדך ואמתך כמוך, זה קאי על עבד שמל וטבל לשם עבדות, וקיבל עליו כל מצוות עבדים, דהיינו כל מה שאשה חייבת. וא"כ גם מצוות שבת בכלל, ואסור לעשות מלאכה בשבת. ואתי האי קרא לאורויי דשביתת העבד מוטל גם על רבו, שהוא מצווה עליו למונעו מעשות מלאכה, אפילו לצורך עצמו של העבד.

[שם]

ואם לא קיבל עליו שום מצווה אלא עדיין הוא גוי גמור, דינו שווה לקיבל עליו שבע מצוות. ולפי זה צרכי חולה שאין בו סכנה, דקיי"ל אומר לגוי ועושה וכו', אסור לומר לעבד וכו', דכיוון דמלאכת העבד אסור מן התורה, לא הותרה בדבר שאין בו פיקוח נפש.

ויש חולקים ומתירים בזה, וכו'. וי"א שכל שלא קיבל עליו שבע מצוות בני נח כיוון דגוי גמור הוא, אין רבו מוזהר עליו, ולפי זה צרכי חולה שאין בו סכנה וכו', מותר לומר להם לעשותו. ובמג"א ס"ק ה', וצ"ע למה כפל הרב"י הדברים (דעת החולקים וסוברים שדין העבד הזה כדין גוי גמור).

לכאורה נראה דיש חולקין ומתירין בזה, הראשון, הוא שאף שלרבו של העבד אסור מדאורייתא לומר לעבד ערל שלא קבל ז' מצוות לעשות מלאכתו, מכל מקום לאחרים מתירין מצד זה דאיסור דאורייתא דשביתת העבד, ואסור רק מדין אמירה לגוי. שלכן יהיה מותר בחולה שאין בו סכנה, ובמת ביום טוב ראשון. ויש אומרים האחר, סובר שאף לרבו מותר ואין כלל דין שביתת עבד, במי שלא קיבל ז' מצוות. ומתורץ קושית המג"א שהוא כופל דברים. והמג"א סובר שלאחרים לכולי עלמא מותר שרק מלאכת האדון אסורה מדין שביתת עבד גוי, כשיטתו שנתבארה לעיל, במש"כ לס"ק א'. ויש חולקים הראשון סובר דאף לרבו מותר, דאם כן הקשה שפיר דהוא כופל דברים, וצ"ע עדיין בזה.

[סעיף ג']

גוי גמור שהוא שכיר, אין רבו מצווה על שביתתו. ובמג"א ס"ק י"ב, ואם קיבל עליו מצוות הנהוגות בעבד, והוא שכיר, נ"ל דאין רבו מצווה וכו'. אבל העבד אסור לעשות מלאכה אפילו לעצמו, דהא קיבל עליו מצוות הנהוגות באשה. ובביאור הלכה, וצע"ג, כיוון שאין קנוי לו, הלא בוודאי אין גירות לחצאין, ומאי מהני קבלתו למצוות בעבד וכו'. שיטת המג"א דיכול עכו"ם לקבל עליו מצות כעבד וודאי תמוה, כדהקשה בבאור הלכה. ומה שתירץ דיכול בן נח להוסיף בקבלתו, עיי"ש שהאריך, לא משמע זה ברמב"ם פ"י ממלכים ה"ט שכתב אין מניחין אותן לחדש דת ולעשות מצוות לעצמן מדעתן אלא או יהיה גר צדק ויקבל כל המצוות או יעמוד בתורתו ולא יוסיף ולא יגרע, וצ"ע.

[סימן ש"ה, סעיף י"ח]

בהגה, ואסור לישב על קרון שהגוי מנהיגו בשבת, משום שמשתמש בבהמה, גם שלא יחתוך זמורה. ובמג"א ס"ק י', אע"ג דה"ל צידי צדדין, שאני התם דאין משתמש בבהמה כלום. אבל הכא משתמש בבהמה, שהבהמה מוליכתו, וכו'. ובס' טל אורות כתוב שהדף היוצא מהעגלה הווי צידי צדדין. ול"נ, דא"כ נימא ג"כ דהעץ הארוך הוי צדדין, והעגלה הווי צידי צדדין. אלא ע"כ וכו' דהכל כלי אחד הוא ומיקרי צדדין.

לכאורה בתחילה כתב שעל קרון הוא צידי צדדין, והאיסור הוא משום שעכ"פ משתמש בהבהמה שמוליכתו. ולבסוף כתב שכל העגלה הוא אחד עם הדף, ועץ הארוך, והוא

רק צדדין. ואולי לעיל איירי בקשור העגלה להסוס בחבל, ולבסוף איירי בקשור בהעצים גופייהו, שיש מקום להכניס שם הראש של הסוס, ואינו יכול להוציאו, ואז הוי העגלה ממש צידי הבהמה, וצע"ק.

[סעיף י"ט]

בהמה שנפלה לאמת המים וכו' מביא כרים וכסתות ונותן תחתיה משום צער בעלי חיים, אע"פ שמבטל כלי מהיכנו. ובמג"א ס"ק י"א, ונ"ל דווקא בכרים וכסתות (מתבטלים מהיכנם ע"י שנשרים במים), אבל בגדי מלבוש ראויים להשתמש (גם כשהם לחים). וכ"מ סימן ש"א סמ"ה (מי שנשרו כליו במים הולך בהם ואינו חושש שמא יבוא לידי סחיטה), וסי' ש"ב ס"א (אסור לנער בגד שנשר במים, או שירדו עליו גשמים, ודווקא בבגד חדש שמקפיד עליו. ומשמע שללובשו לח מותר - מחה"ש).

תמוה מאד דמייתי המג"א שבגד לח ממים יכולין ללובשו, מהא דסימן ש"א סעיף מ"ה, וסימן ש"ב סעיף א', ששם בסימן ש"א הרי נשרו כליו בדרך ומה לו לעשות. ובסימן ש"ב נמי הוא בדרך, וגם אפשר שהוא בבגד העליון שרק משהו מים יש עליו, והקפידא הוא רק בשביל יפוי. וצע"ג, דפשוט שאם הוא לח ממש שאינו ראוי ללבישה בתחילה, כמו כרים, והוי גם בבגדים ביטול כלי מהיכנו, וצ"ע.

[סעיף כ"א]

גבינות שעושות השפחות מעצמן מחלב של ישראל, מותר, כיוון שאינו אומר להן שיעשו.

מכאן קשיא על הש"ך יו"ד סימן קט"ו ס"ק כ', שסובר דבעשיית עכו"ם גבינות, אף בפניו של ישראל, אסורות. דהא כאן הוא לצורך ישראל, דלצורך עצמן ליכא כלל איסור, וצ"ע (ועיין בש"ך שם במה שהביא בשם אגודה ומה שיישב, אבל המחבר כאן היה לו לומר שהגבינות אסורות באכילה).

[סימן ש"ו, סעיף א']

ממצוא חפצך, חפציך אסורים, אפילו בדבר שאינו עושה שום מלאכה, כגון שמעיין נכסיו וכו', וכן אין מחשיכים על התחום לשכור פועלים וכו'. ובהגה, והוא הדין דאסור לטייל למצוא סוס או ספינה או קרון לצאת בו.

ולכאורה מה חידש הרמ"א, הא הוא אותו הדין דאין מחשיכין על התחום ממש. ונראה דמחדש דאף שכוונתו לטייל ממש, כגון דדרכו לטייל בכל שבת, אבל בשביל הטיול היה הולך במקום אחר, שכן דרכו, ועתה רוצה לטייל במקום זה בשביל הסוס או ספינה וקרון, נמי אוסר, באם ניכר שבשביל זה הולך כאן.

[סעיף ד']

השוכר את הפועלים לשמור וכו' אינו נותן לו שכר שבת וכו'. היה שכיר שבת שכיר חודש וכו' נותן לו שכר שבת וכו'. ובהגה, ואם שכרו לחודש, והתנה עמו לשלם לו בכל יום כך וכך, מיקרי שכיר יום. ובמג"א סק"ז, וכ"כ בבדק הבית וכו', וכתב שאין הדין כן. ואפשר דלא ראה דברי הר"ן שכתב הטעם, שאם יסלקו באמצע השבוע, אין צריך לשלם לו בעד השבוע כולה, אלא בעד הימים שעברו. ולכן מיקרי שכיר יום, והווי שכר שבת, ע"כ.

ברור שבשכיר חודש אף אם יתנה לשלם בכל יום, אין זה ביטול על השכירות לזמן, ולא יוכל בעל הבית לחזור בו, וממילא אינו שכיר יום. דהתנאי היה רק לעניין אופן התשלומין, והוצרך לכך משום דדין התשלומין הוא לבסוף. וזה שכתב הרמ"א דהווי שכיר יום, הוא בהתנה שבעל הבית יוכל לחזור בו באמצע זמן השכירות, כדהביא המג"א סק"ז לשון הר"ן, שלא יצטרך לשלם לו כשיחזור בעל הבית. אך הרמ"א שסתם דבריו, משמע שהוא שכיר יום גם באופן זה דמשלם בכל יום, ואין בעל הבית יכול לחזור בו באמצע תקופת השכירות. ונראה דאף דאינו יכול בעל הבית לחזור, מכל מקום התשלומין צריך נמי להיות בהבלעה, וצ"ע לדינא.

[סעיף ה']

אסור להשכיר חזנים להתפלל בשבת, ויש מי שמתיר. ובמג"א ס"ק ח', כיוון דצורך מצווה הוא.

מה שכתב המג"א בחזנים דיש מי שמתיר, משום דצרכי מצווה הוא, לכאורה תמוה. דלהחזן לא שייך להתיר בשביל צרכי מצווה, שהרי יכול לעשות המצווה בלא שכר, וצ"ע.

[שם]

בהגה, ואם שכרו לשנה או לחודש, לכולי עלמא שרי. ובמג"א סק"ט, פי' שיתפלל גם בימות החול, ומשלם לו לחודש בבת אחת, וה"ה לשבוע.

נראה דמה שכתב המג"א, בשכרו לשנה שהוא דווקא אם יתפלל גם בימות החול, הוא כשאין צריך להכין בחול איך להתפלל בשבת. או אף כשהוא צריך להכין, אבל אין זה צורך להקהל, דהקהל יכולים למצא מי שאינו צריך להכנה. אבל בחזנים שצריכים להכין, וכן הדרך בכל חזנים, הרי הוא צורך הקהל, ונמצא שיש לו עבודה גם בחול. בשביל זה יהיה מותר אף כשאינו צריך להתפלל בימות החול, כהחזנים שבזמננו שאין צריכין להתפלל בחול.

[סעיף ו']
חפצי שמים מותר לדבר בהם, כגון חשבונות של מצווה, ולפסוק צדקה וכו'. ובמג"א ס"ק י"א, ואע"ג דאין מקדישין, כמ"ש סימן של"ט ס"ד, וכו'. אבל בכל בו כתב דווקא הקדש מזבח, או לבדק הבית אסור, דיוצא מרשותו לרשות גבוה. אבל הנודר ס"ת או עטרה מותר, לפי שעדיין אין מיחדין שום דבר שיוצא מרשותן, עכ"ל. נ"ל כוונתו דהקדישות דידן חולין נינהו, כמ"ש בח"מ סימן צ"ה, ויש לכל ישראל חלק בהן, א"כ לא יצא מרשותו, דיש להמקדיש גם כן חלק בו, כנ"ל.
במג"א, דיש להמקדיש גם כן חלק בו, תמוה. דוודאי אסור לאדם למכור אף רק חלק, להיות שותף עם אחר, וצ"ע.
[סעיף ז']
מותר למדוד בשבת מדידה של מצווה, כגון למדוד אם יש במקווה מ' סאה. ובמג"א ס"ק ט"ז, והוא הדין למדוד חור אם יש בו פותח טפח, והטומאה נכנסת שם. אע"ג דיכול לצאת מהבית, מ"מ כיוון שמודד שיעורי תורה, לא הווי עובדא דחול, וכו'. כתב טח"מ סי' ע"ג בשם הרא"ש ז"ל, ראובן נשבע לפרוע לשמעון מנה בז' ניסן וכו', אם לא פרעו, ואירע אותו יום בשבת, צריך ליתן לו משכון שווה מנה ביום השבת לקיים שבועתו, דשווה כסף ככסף. וחפצי שמים הוא שיקיים שבועתו. וכ' הרב"י וכו', אבל במישרים נתיב ו' ח"א כ' שאפילו נשבע לפורעו במעות ולא במשכון, יתן לו משכון של כסף, ולא יעבור על שבועתו, דשווה כסף ככסף, וכו'. לכן נ"ל פשוט דשומא ומדידה אסור וכו'. ונ"ל דאם יש לו מעות יתננה לו ע"י גוי וכו', ואם אין לו מעות, יאמר לגוי לשום, כדאיתא בסנהדרין דף י"ד (ע"ב, ת"ר מעשר שני שאין דמיו ידועין פודין אותו בשלושה לקוחות וכו' אפילו גוי אחד מהן - מחה"ש).
לדברי המג"א גבי מדידה, נמצא שגם ביכול למדוד המקווה, וכדומה בשיעורי תורה, בחול, לאחר השבת, משום דיהיה צריך להמקווה בחול רק אחר הזמן שיספיקו למדוד, גם כן מותר. ולכאורה מנלן זה, דלכאורה הוא מותר אף שאינו לצורך שבת, אבל רק אם איירי שלא יספיקו למדוד בחול, כגון שצריך תיכף אחר השבת, שזה מותר כלהחשיך על התחום. אבל כשיכול למדוד אחר השבת, יש לאסור. כיוון דאין צורך להמצווה שימדדו בשבת, אין להחשיב מדידת השבת למדידת מצווה. וזה שיכול לצאת מן הבית, פשוט לכאורה שלא נחשב זה אפשר, שכל אדם רוצה להיות בביתו, ובפרט בשבת, יותר מלגלות אצל אחרים. ולכן צ"ע דברי המג"א בתרוייהו, האחד שהגדיר שיכול לצאת

מהבית כאפשר לו בלא המדידה, והשני שהתיר למדוד שיעורי תורה גם כשאין במדידה צורך.
לא מובן מה שבנשבע לפורעו במעות יפטר במשכון של כסף, מאי שנא משאר משכון, וצ"ע.
מה שהביא מסנהדרין שגוי יכול לשום, תמוה. דמאי טעמא לא יוכל, שהוצרך להביא ראיה, אם אך מסכימים שניהם להאמינו. ואם לא מהני מחילה שהסכים המלווה שלא יפרע בשבת אלא ישום המשכון על ידי גוי, כיוון שנשבע, ולכן יש מקום לומר שלא יהני מה שמסכים להאמינו לגוי, דשמא אינו נאמן, ושם בפחות, שלא יצא הנשבע ידי חובת שבועתו על ידי זה, אין על זה ראיה מסנהדרין, שלא איירי שם בעניין שבועה כלל, וצע"ק.
[שם]
ולמדוד אזור מי שהוא חולה, וללחוש עליו כמו שנוהגות הנשים, מותר, דהווי מדידה של מצווה.
מה שמותר למדוד בשביל רפואה דלחשים, נראה מפני שאין בזה איסור, כיון שהוא לצורך מצווה דרפואה, אין זה עובדא דחול. דלדחות איסורין פשוט שאסור, ובפרט שאינו מומחה. עי' לעיל הערה לסימן ש"א סעיף כ"ה, בטעם ההיתר לצאת בקמיע.
[סעיף ט']
אבל חולה דתקיף ליה עלמא, ואמר שישלחו בעד קרוביו, וודאי שרי. ובלבושי שרד, אפילו להשכיר שלא תיטרף דעתו עליו, כצ"ל, והווי בכלל פיקוח נפש שדוחה שבת.
לא מצינו היתר בשכיב מרע מחשש טירוף דעתו, רק באיסור דרבנן. ותמוה מה שכתב בלבושי שרד, משום פיקוח נפש. והטעם דאף שטירוף דעת הוא מחלה שיש בה סכנה, הוא רק בבריא שיכול להרוג עצמו מחסרון דעת. אבל בשכיב מרע שאין בו חשש זה, ליכא פיקוח נפש בזה, וצ"ע לדינא.
[סעיף י"ג]
להכריז בשבת על קרקע הנמכר, שכל מי שיש לו זכות עליו יבוא ויגיד, ואם לאו יאבד זכותו, אסור. ובמג"א ס"ק כ"ו, דווקא בכה"ג אסור, דהווי כדן את הדין. אבל אם מכריז סתם כל מי שיש לו זכות יבוא ויגיד וכו', מ"מ אינו כדן את הדין.
נראה דיש מקום לומר דלהכריז על קרקע מי שיש לו זכות יבא ויגיד, הוא ענין מצווה, כדי להציל הלוקח, באם היא גזולה. דאף שיש לו אחריות אולי לא יהיה לו מאין לפרוע. לכן השמיענו שמכל מקום אסור. ולא דמי לאבידה דסעיף י"ב דמותר להכריז עליה,

משום שאפשר לו לידע בחקירה גדולה, אף בלא הכרזה זו. ולהמג"א ס"ק כ"ו אין הכי נמי שמותר שהוא כאבידה, אך מה שאסור לאסוקי שיאבד זכותו הוא משום דהוא כדן את הדין, שזה לא התירו.

[סעיף י"ד]

מי ששלחו לו שהוציאו בתו בשבת להוציאה מכלל ישראל, מצווה לשום לדרך פעמיו, להשתדל בהצלתה. ויצא אפילו חוץ לג' פרסאות. ואי לא בעי כייפינן ליה. ובמג"א ס"ק כ"ח, ואע"ג דאין אומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך כמ"ש סי' רנ"ד ס"ו, שאני התם דפשע במה שהדביק פת, משא"כ כאן. ובס"ק כ"ט, ומיהו אם הבת קטנה צ"ע אם יעשה הגדול חטא בשביל הקטן, דהא אין מצווין להפרישו וכו'. ללכת חוץ לתחום בשבת לנקום נקמת אביו שרי [נימוקי הרמ"ה דיני בושת סימן כ"א], וצ"ע דהא לא עדיף מצורך מצווה, דאסור לילך חוץ לתחום.

נראה דהא דמקשה המג"א מהא שאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך, הוא רק לענין איש אחר. אבל להאב הוא דין עצמו, שמחוייב מכל - שכן ממה שמפורש בקידושין דף ל' ע"ב דמחוייב להשיא לביתו. שלכן ודאי מחוייב לראות שתהיה אשה כשרה לדת ישראל, ופשוט שהוא אף בבת קטנה. ורק לאחרים שייך קושיא זו, וספקתו בס"ק כ"ט בקטנה. וספקת המג"א מחמת שאין מצווין להפרישה תמוה מאד, הא העיקר הוא שלא ישאר מומר בגדלותו, שבשביל זה וודאי מצווין להפרישו, אף לקטן, אם יבוא מזה גם לעבור בגדלותו, וצע"ג.

ומה שכתב ללכת חוץ לתחום לנקום נקמת אביו, פלא. וכי היכן מצינו שיש בכלל מצווה לנקום, אף שהוא לכבוד אביו. ואולי כוונתו בדין גואל הדם על שהרג את אביו, למאן דאמר (סנהדרין מ"ה ע"ב) מצווה בגואל הדם, וצע"ג.

[סימן ש"ז, סעיף ה']

דבר שאינו מלאכה וכו' מותר לישראל לומר לעכו"ם לעשותו בשבת, וכו', או מפני מצווה. ובהגה, ועי' לעיל סי' רע"ו ס"ב דיש מקילין אפילו במלאכה דאורייתא. ובט"ז סק"ד, כתב ב"י בשם הגמ"ר וכו', אבל אם אפשר לעשותו (ע"י ישראל) כגון בר"ה דיכול להביא ע"י מחיצות בני אדם, שריא אמירה לעכו"ם. והיכא דאיכא למימר דילמא אתי לאיחלופי בר"ה אסור אמירה לעכו"ם אפילו באיסור דרבנן, אפילו לדבר מצווה וכו', עכ"ל. והקשה ב"י על זה, שזה סותר מ"ש קודם לכן בסמוך, שאם אפשר לעשותו כגון בר"ה דיכול להביא ע"י מחיצת ב"א שרי, וצ"ע. ומו"ח ז"ל תירץ דזה מיירי מחצר לחצר שלא עירבו, ואתו לאחלופי להוציא מרה"י לר"ה, ושם ליכא תקנתא דמחיצה של בני

אדם, דאסור אמירה לעכו"ם, עכ"ל. ולעד"נ דמחיצת בני אדם מועלת גם ברשות הרבים לעניין הוצאה מרשות היחיד, דכל שעומדים ב"א מן הפתח היוצא לרשות הרבים ולהלן, ה"ל כל אותו צד שבין האנשים כרה"י, וא"כ מותר להוציא לשם מרה"י, כדין מרה"י לרה"י.

לכאורה יש לומר כוונת הב"ח, דמחיצה של אנשים מועיל ברשות הרבים. וכן יודה שמועיל גם מרשות היחיד לרשות הרבים, אם היה מחיצה של בני אדם. אבל אין מועיל מחיצה של בני אדם, מרשות היחיד לרשות היחיד שלא עירבו, משום שעכ"פ הוא רשות אחר, אף שעשה עוד מחיצה בתוכה. ולא שיטעה לחלק בין אמצע רשות הרבים, לבין מרשות היחיד לרשות הרבים, ולא קשיא לפי זה קושית הט"ז. ואף שימצא שיהיה חמור מרשות היחיד לרשות היחיד, מאשר מרשות היחיד לרשות הרבים, אינו כלום, דאזלינן בתר טעמא.

[סעיף ו']

אסור לחשוב חשבונות, אפילו אם עברו, כגון כך וכך הוצאתי על דבר פלוני, ודווקא שעדיין שכר הפועלים אצלו, אבל אם פרעם כבר, מותר.

עדיין שכר הפועלים אצלו, לכאורה איירי שלא ישתנה כלום מצד מחשבתו, משום שידוע כמה חייב להפועלים. ומכל מקום אסור, מאחר שעדיין שייך לחשוב בזה, ואינו כדבר העבר לגמרי. דלא כדראיתי באיזה מקום, שהוא דווקא משום דאפשר שישתנה על ידי חשבונותיו.

סימן יט

סומא אם מותר לצאת במקל בשבת

יום א' כ"ה שבט שדמ"ת. למע"כ נכדי היקר הרה"ג מוהר"ר מרדכי טענדלער שליט"א. בעניין מה ששאלת אודות אשה סומית, ה' ישלח לה רפואה שלמה במהרה, אם מותרת לילך במקל ברה"ר בשבת.

הנה בעצם העניין דהליכה במקל בשבת וי"ט לאינשי שקשה להם ללכת בלא מקל, בשו"ע או"ח סימן ש"א סעיף י"ז איפסק בחיגר שאפשר לו לילך זולתו, היינו בלא מקל, דאסור. ופשוט שהוא אף שרק בקושי הולך בלא מקל, נמי אסור. דאי לא כן, פשיטא, דהרי הוא ככל אדם. אלא דאף שקשה לו ההליכה בלא מקל, כיוון דעכ"פ יכול לילך גם בלא מקל, אסור לילך במקל. ובסעיף י"ח איפסק גם שסומא אסור לו לצאת במקל, והוא מגמ' ביצה דף כ"ה ע"ב, דת"ר אין הסומא יוצא במקלו. ופרש"י, דהווי דרך חול, וזילותא

די"ט הוא. וברא"ש שם (סי' ה') איתא משום דהסומא אין לו צורך למקל להילוכו, אלא לתרוצי סוגיא עביד. ובמג"א שם ס"ק כ"ח, כתב בטעם איסור סומא, כיוון דיכול ללילך בלא מקל, ונראה דהוא פירוש על טעם הרא"ש.

אבל הא לכאורה תמוה, מאחר דההיתר דאינו יכול ללילך כלל בלא מקל, הוא משום דכמנעלים דידיה חשיבא, כמפורש ברא"ש שם, מ"ט לא יתחשבו גם כמנעלים דידיה בשביל זה שיותר טוב לו ללילך במקל, מחמת איזו סיבה שהיא. וי"ל דנהי שמנעלים ממש, אף כשניחא לו יותר ללילך בלא מנעלים, אלא יחף, או בכריכת סדין וכדומה, נמי מותר לצאת במנעלים - הוא משום דמנעלים הוא לבוש. שלבד עניין הליכה, הוא בגד ככל בגדים. אבל המקל, שאין בו עניין לבישה, וכל עניין חשיבות בגד הוא מצד ההליכה, שיותר טוב להאדם ללילך במקל, כמו שאיכא לאינשי מעלה והנאה ללילך במנעלים, שגם בשביל זה יש להם חשיבות בגד - הוא דווקא כשאינו יכול ללילך כלל בלא מקל.

אבל הא לא מוכרח טעם זה. דהא יש גם לומר שכיוון שעניין תועלת ההליכה לבדה עושה למנעלים את חשיבות המנעל, שהוא בגד, היינו להיות בחשיבות בגד אף בלא לבישה, שהרי מקל שאי אפשר ללילך בלעדיו, גם הוא נחשב כמנעלים אף שאין בו לבישה כלל, הנה גם במה שיותר טוב לו ללכת במקל אף שאין זה הכרח גמור בשבילו, נמי יש להתחשב בגד, דבסברא ליכא חילוק לכאורה. ובכלל לא מובן, היכן מצינו שהתועלת בלא לבישה, אלא בדרך משא, מתחשב לבגד, עד כדי שנימא דהמקל שנושא בידו יתחשב בגד מצד התועלת, אף שליכא לבישה. דקב דקיטע וכיסא וסמוכות שלו, דבמתני' דשבת (ס"ה ע"ב), הוא לבוש וקשור בהן. עיי"ש בפרש"י בדבר שלא מתלבש בו, כמו בכיסא דקיטע, שכתב (ס"ו ע"א ד"ה כיסא) והכיסא קשור לו מאחוריו, והוא לכאורה כדי שיתחשב לבישה. אבל כשנעיין, מוכרחין לפרש בכוונת רש"י שרק מצד המציאות שא"א לו להחזיק בידו, כתב שהכיסא קשור לו מאחוריו. דהא על הספסלים קטנים שנסמך בהם על ידיו, לא כתב (שם) שהם קשורין לידיו, משמע שאוחזם ונושאם בידו, בלי שום לבישה, ולא שום קשירה. ומפורש כן ברא"ש (שבת פ"ו סי' י"ז), שכתב ופרש"י כשהוא מהלך סומך על ידו בספסלים קטנים, ואותן ספסלים אוחז בידו, והיינו בלא שום לבישה ואף בלא שום קשירה. ומוכיח הרא"ש מזה לחיגר, שיכול ללילך במקלות, אע"פ שאין קשורים בו, אלא שאוחז בידו. ופי' בק"נ שהוא ממה שמפרש רש"י דאותן הספסלים אוחזן בידו, ואוחז הוי דומיא דמקל, ואינו אוסר לצאת בספסלים שבידו, עיי"ש.

וא"כ מוכרחין לומר דמש"כ רש"י על הכיסא, דהוא קשור לו מאחוריו, הוא מצד המציאות, שלא שייך שיחזיק בידו, דהרי ידיו אוחזין הספסלים. אבל אם היה שייך שיחזיק בידו אחת הספסלים, ובידו השניה את הכיסא, יהיה מותר אף בלא קשירה. ולכן לא הזכיר זה הרא"ש, שרש"י מצריך שיקשור הכיסא, משום שאין זה עניין מצד דינא, אלא מצד שכן עושין, מצד הכרח שלו, שאין לו אופן אחר, מאחר שידיו מחזיקין את הספסלים. אבל אם היה אפשר לו, היה רשאי להחזיקם בידו, כמו שרשאי לאחוז את הספסלים בידיו. וכיוון שאין זה מצד הכרח לדינא, לא נקט זה הרא"ש. והר"ן דנקט זה, הוא משום דדרכו להעתיק כל לשון רש"י. ונמצא שלרש"י נחשב בגד מצד התועלת דהליכה, אף בלא שום לבישה וקשירה, שלכן יש גם להתיר לצאת במקל שבידו כדכתב הרא"ש אליביה.

אבל מסיק ברא"ש, שנראה דדווקא מי שאינו יכול לילך בלא מקלות, אבל זקן ההולך בביתו בלא מקלות, ובחוץ נשען על מקלו מחמת תשות כוחו, לא יצא בו בשבת. ולכאורה לא מובן כדלעיל. והיה שייך לומר דבעצם סובר הרא"ש כרש"י, שא"כ שייך להתיר גם במי שקשה לפניו לילך בלא מקל אבל אין המקל הכרחי לו לגמרי. ורק שהוא מחמיר למי שאפשר לפניו לילך אף בקושי, משום שלא ברור לו הדין, אף שיותר נוטה לו להתיר. אבל לשון הרא"ש משמע שסובר כן בעצם הדין, דהא לא כתב ויראה דלא יסמוך ע"ז אלא מי שאינו יכול לילך בלא מקלות. שזה תמוה לכאורה, שהרי סו"ס מה חילוק מקל מנעל, ומה איכפת לן שיכול לילך בלא המקלות.

ואולי אין טעם הרא"ש משום שהמקל הוא כמנעל אצלו, כפשטות לשון הרא"ש בביצה פ' אין צדין סימן ה', אלא לשון זה לאו דווקא. אלא כוונתו דכרגלו הוא לו, מאחר שאינו יכול לילך בלא מקל. וראיתי לשון זה בערוך השלחן סימן ש"א סעיף ע', שכתב חיגר שאינו יכול לילך בלא מקל, מותר לילך בו, אפילו אינו קשור בו, דאינו משוי, שהרי אצלו הוא כרגלו, עיי"ש. ופשוט שהעה"ש לא שייך למיפלג על הרא"ש, אלא שמפרש כן גם בכוונת הרא"ש, דאין כוונתו כמנעלים בדווקא. דהא המנעלים אין מועילין לעצם ההילוך כל כך, שאי אפשר לילך בלעדיהן, רק למעונגות בנשים שאינן יכולות לילך בלא מנעלים, כמשמעות הקרא בפרשת תבוא (דברים כ"ח, נ"ו) דכתיב, הרכה בך והענוגה אשר לא נסתה כף רגלה הצג על הארץ מהתענג ומרוך. ואפילו באיש הרך והענוג (שם כ"ח, נ"ד) לא הוזכר זה. שלכן סובר עה"ש שעיקר הכוונה ברא"ש הוא שהמקל מועיל להליכה כרגלו. ורק משום דרובא דרובא מאינשי הולכין כשהן לבושין במנעליהם, נקט הרא"ש שהמקל כמנעליו. אבל כוונתו הוא, שהוא כרגלו. וכיוון שההיתר לילך במקלו

הוא משום שהוא לו כרגלו, שפיר סובר דלא שייך להתיר אלא למי שאינו יכול לילך כלל בלא מקל. דביכול לילך אף בקושי בלא מקל, הרי ניכר וידוע לכל רואה ומכירו שיש לו רגל להליכה בלא המקל. ואין המקל במקום הרגל, שהוא עיקר ההילוך, אלא רק לעזור שיהיה נוח לו לילך יותר קצת, שאין זה אלא משוי, מאחר דיש לו רגל להליכה. ולא שייך להחשיב המקל כרגל אף לא רק להליכה בלבד.

ולדינא יש להחמיר כהרא"ש, אף במקום שיש עירוב. דהא האיסור איתא בביצה ביו"ט, שליכא איסור הוצאה לצורך. ובוודאי הוא צורך אף למי שיכול גם לילך בלא מקל, כיוון שטוב לפניו יותר במקל, וכ"ש למי שקשה לפניו ההליכה, וכן לסומא. ומ"מ תניא דאסור לצאת במקל, אף לסומא. ורק מי שא"א לו לילך בלא מקל יש להתיר. והאינשי מקילין בזה, שכל מי שקשה לפניו ההילוך, אף שיכול לילך בלא מקל, יוצאין במקל, ואף במקום שליכא עירוב. וצ"ע בזה, כי נוטה להחמיר זה למעשה, אפילו לסומא, וכ"ש לסתם אינשי. וכבר נתפשט להיתר שלא שייך למחות, דמוטב שיהיו שוגגין, ובפרט אצלינו בזה"ז, שכמעט ליכא רה"ר גמור האסור מדאורייתא, ומ"מ צ"ע.

זקנך אוהבך בלו"נ, משה פיינשטיין.

סימן כ

בדיני שבת ומועד, תפילה וברכות, ועוד עניינים

בע"ה, ב' דר"ח אייר תשמ"א.

מע"כ ידידי הרב הגאון מוהר"ר אפרים גרינבלאט שליט"א.

[א]. בעניין קיפול הטלית והבאתה מביהכ"נ לביתו, בשבת אחר התפילה, במקום שיש בו עירוב

מה שראה כתר"ה בא"י, בעיר שיש עירוב, אינשי שנושאים את הטלית בידם לביהכ"נ, נושאים אותו בידם גם בחזרה לביתם, אחר התפילה. שתמה כתר"ה הא כיוון שלא יצטרכו להטלית אלא למחר, אף כשמחר ילכו למקום אחר, הרי הוא הכנה משבת לחול. ואם למחר ילכו ג"כ לאותו ביהכ"נ, הרי אין שום צורך בזה, והוא טירחא שלא לצורך, שג"כ יש לאסור.

הנה אם היו הם אינשי המדקדקים וזהירים באיסורים, או שהבין שהרב דביהכ"נ, והעומדים בראש דהנהלת ביהכ"נ, שהם יראי ה', יודעין מזה, ולא עשו כלום למנוע מזה, נראה דאפשר הוא מצד שמירה. שאף אם ביהכ"נ הוא מקום משומר מלגונבו משם, אינו משומר מלהשתמש בו אחר בלא רשות. ואף שמותר לאינשי להתעטף בטליתות

שמונחין בביהכ"נ, מטעם דתולין דניחא להו לאינשי שיעשו מצווה בשלו. וגם מסתבר שתולין שכולן אין מקפידין, דאם היה מיעוטא המקפידין, אין להתיר להשתמש בהו, דהא אין הולכין בממון אחר הרוב להוציא ממון. ושימוש בדבר של אחרים, הוא וודאי הוצאת ממון חברו, שאין למיזל בתר רובא. אבל נראה דאין לנו לומר שליכא כלל אינשי דמקפידין, אלא דהמוצאים טלית שאינשי מניחין בביהכ"נ, תולין שכולן המניחים שם טלית אין מקפידין, דאם לא כן היו חוששין מלהניח שם, שמא יזדמן שאחד הצריך לטלית ישתמש בה, דיורה היתר בזה. ולכן אלו המקפידין, ברור שהם אין מניחין הטלית בביהכ"נ, אלא מוליכין הטלית אתם בחזרה. דהוא צורך גדול להו, דמותר לטלטל בבית ובחצר ובמקום שיש עירוב, אף בכל המקום, כדי לשמרו מאבידה ומגניבה, ומכל עניני הפסד, ואף מלהשתמש בו אחרים בעלמא. שא"כ רשאי לטלטל מה שהוא חושש לשמור, אף שאחרים, וגם הרוב, אין חוששין.

ומטעם זה ניחא גם מה שקיפלו הטלית. אף שכתבו התוס' בשבת דף קי"ג ע"א ד"ה מקפלים, דאסור, משום דהוא לצורך מחר. מ"מ כאן כיוון דהוצרכו להחזירו הביתה, ולא נאה לפניו לישא טלית שאינו מקופל, שלא מונח בהכיס, הוצרך לקפלו כדי שיוכל להניחו בהכיס כשאינו מקומט. וקצת תמוה מה שלא הרגיש כתר"ה לתמוה עלייהו, גם ע"ז שקיפלו הטלית. דאם לא קיפלו, והניחוהו בהכיס כשאינו מקופל, שהיה מתקמט מזה ביותר, אין במה לתרצם, אם לא שהיו חוששין לגניבה, שלא מצוי כלל, שהרי אין מקפידים על נקיון הטלית ושלא יתקמט, ומדוע יקפידו על שימוש בעלמא של אחר. אבל וודאי אלו הנושאין בחזרה, קיפלוהו והניחוהו מקופל בהכיס כמו שהיה. אבל כיוון שהיה מותר להם להחזירו מטעם הקפדתן לשימוש דאחרים, הוכרחו לקפלו ולהניחו בכיס, כדי שיהא נאה להם לישא.

[ב]. בטעם שאין מברכים שהחיינו בחנוכה על עיצומו של יום

ומה שהקשה כתר"ה על ר' יהודה בשבת דף כ"ג ע"א, דהרואה נר חנוכה ביום ראשון מברך שתים שהוא שעשה נסים וזמן, שא"כ הוא כמפורש שבלא הדליק ולא ראה, אינו מברך שהחיינו. שקשה מ"ט לא יברך זמן על היום עצמו, שהוא יו"ט מדרבנן, שנקראו ימי חנוכה.

הנה האמת הוא שעל הימים בעצמם שנתחייבנו לעשות בהם מצוות, אין מברכין שהחיינו. לא רק חנוכה, אלא גם פורים, דהיום חמור מימי חנוכה, שבקרא מפורש בתחילה דהוא יום טוב. שהיהודים בערי הפרזות עושים יום י"ד שמחה ומשתה ויו"ט (אסתר ט', י"ט), ומ"מ לא בכתיבת מרדכי (שם ט', כ"ב) ולא בקבלת היהודים (שם ט',

כ"ז), לא כתוב לעשותן ליום טוב, אלא לימי משתה ושמחה. ואפילו בתחילה, נאמר יום טוב אחר שמחה ומשתה. שמשמע שאינו עשיית יום טוב, אלא שהשמחה עושה היום די"ד ליו"ט, דמשמע דעצם היום מצד עצמו אינו יום טוב, וליכא משום מצווה וחשיבות על היום. אלא שאיכא בי"ד לפרזים, וט"ו למוקפין, המצוות שנצטוו, דהוא קריאת המגילה, ושילוח מנות, ומתנות לאביונים ואכילת הסעודה. ואינו אף יו"ט לאיסור מלאכה, אלא רק אסמכתא להתנהג שלא לעשות, כדאיתא במגילה דף ה' ע"ב. וגם זה אינו מדין איסור ממש דמלאכה ביו"ט, דהא בנטיעה של שמחה מותר כדמסיק שם, וכן מותר בנין של שמחה, כדאיתא בש"ע סימן תרצ"ו סעיף א'. וגם נראה דאף למאי דהיה סבור מתחילה דר' יוסף דריש מויו"ט, שאסורין במלאכה, נמי איכא חלוק גדול בין פורים ליום טוב. דהא לא דריש שפורים הוא יו"ט, אלא שעושים אותו ליום טוב, והוא כמו שעושים אותו יום משתה ושמחה, שלא שייך על היום, אלא על עצם מעשה המשתה והשמחה. והוא דלא כיו"ט ממש דמן התורה, דהיום הוא בעצם יו"ט, דקראו התורה מקרא קדש, שזה ליכא בפורים אף לא מדרבנן. שלכן לא תיקנו לברך זמן על עצם היום, אלא על המצוות דהוא על קריאת המגילה.

ואם אירע לאחד שלית לו מגילה, אינו מברך זמן. והיה מסתבר שאם יוכל לקיים משלוח מנות והסעודה ומתנות לעניים, יצטרך לברך זמן עלייהו. אבל חידש המג"א בסימן תרצ"ב סק"א, דמי שאין לו מגילה לא ליברך שהחיינו על משלוח מנות וסעודה, דזהו דבר הנהוג בכל יום ובכל שבת ויו"ט. ועוד טעם כתב, דהא חזינן דלא תיקנו כלל ברכה עליהם, וכדפירש הלבושי שרד זה בכוונת המג"א. וטעם זה איתא גם בחכמת שלמה למהרש"ל, בסוכה דף מ"ו ע"א על תוד"ה הרואה, כדהביא החת"ס (בהגהת שו"ע שם). עכ"פ אין מברכין שהחיינו על היום, אף לא בפורים. וכ"ש בחנוכה, שלא מצינו בשום מקום שנקראו יו"ט, שאין לברך על היום שהחיינו, אלא רק על המצווה דנרות דהוא בשעת הדלקה. ור' יהודה חידש שאף על הראיה מברך גם שהחיינו. וזהו דבר המסתבר בעצם כדבארתי והוא מוכרח להמג"א.

אבל המ"ב הביא בסי' תרצ"ב סק"א, די"א דראוי לברך זמן על היום, מפני תקפו של נס שהיה בו. וכיוון דמזמן לזמן קאתי, ה"ה ככל מועדי ה' שמברכין עליהן זמן. ובביאור הלכה כתב דהוא ממור וקציעה להגר"י יעבץ. והביא גם תחילת לשונו שהוא עיקר טעמו לדינא, כי מצד תוקפו של נס שהיה בו אינו שום טעם שיהיה שייך לברך זמן, כשבא זמן היום בכל שנה שאירע בו הנס - לא לנס דיחיד ולא לנס דרבים. דרק ברואה אותו מקום שאירע בו הנס, צריך לברך בכל ראייה שאחר שלשים יום, כדאיתא בברכות דף נ"ד ע"א,

וגם רק ברכת שעשה נסים לאבותינו ולא שהחיינו. ועיקר טעמו לדינא הוא תחילת לשונו שהביא בביאור הלכה, דבלאו מצות שילוח מנות וסעודה, צריך לברך זמן על היום, ואף שהוא מדברי קבלה צריך חזוק כשל תורה. והביא גם מהמאירי שבת דף כ"ג ע"א לעניין חנוכה, שכתב מי שאין לו להדליק, ואינו במקום שאפשר לו לראות, י"א שמברך לעצמו שעשה ניסים ושהחיינו בלילה ראשונה, ושעשה נסים בכל הלילות, והדברים נראים. והביא גם מברכי יוסף בשם הר"י מולכו, שיברך כשאין לו מגילה ברכת שהחיינו, אך פליג הר"י מולכו על המאירי ומור וקציעה לעניין שעשה ניסים, ודעתו שלא יברך. אבל מסיק הברכ"י דהאחרונים כתבו דגם שהחיינו לא יברך. ומשמע שהמ"ב נוטה דעתו יותר שיברך, כמו"ק והמאירי. וגם בסימן תרע"ו בשעה"צ אות ג', נוטה דעתו כן, אך שנשאר שם וכאן בצ"ע למעשה. אף שדחה בביאור הלכה, וגם במ"ב, לומר דהמג"א איירי דבלילה היתה לו מגילה, שבירך זמן בלילה, שיצא בזה מצד חיוב ברכת זמן על היום, ורק ביום לא הי"ל מגילה. ודלא כהפמ"ג, שדעתו דגם בברכת שהחיינו דלילה יכול לכוין על מצוות שילוח מנות, שא"כ מוכרח שאיירי המג"א גם במי שלא היה לו כלל מגילה ביום.

אבל הא ברור דגם להמחבר דאין מברכין על קריאת מגילה דיום שהחיינו, נמי סובר המג"א דאין מברכין שהחיינו על שילוח מנות והסעודה. דאם להמחבר סובר המג"א דמברך שהחיינו על שילוח מנות והסעודה, היה סובר בפשיטות דגם לנו המברכין גם ביום שהחיינו, דיכולין אנו לכוין שהוא גם על שילוח מנות והסעודה, יצטרך באין לו מגילה ביום, לברך שהחיינו על שילוח מנות והסעודה, כמו להמחבר. אלא וודאי דהמג"א סובר כהפמ"ג, דגם בשהחיינו דמברך על קריאת המגילה דלילה, שייך לכוין לצאת על מצוות היום, דשילוח מנות והסעודה ומשום כך אף שלדעת המחבר אינו מברך שהחיינו על המגילה ביום, מ"מ יוצא בשהחיינו שבירך בלילה. וחידוש המג"א, שאם לא הי"ל מגילה, נמי א"צ לברך על שילוח מנות והסעודה, הוא אף כשלא הי"ל מגילה גם בלילה, שאם היתה לו מגילה בלילה, הא באמת בירך שהחיינו אף על שילוח מנות והסעודה. שא"כ הוא כמפורש שעל עצם היום דפורים, אין לברך שהחיינו להמג"א, ולא כדדחה המ"ב דהמג"א איירי שהיתה לו מגילה בלילה. וא"כ כ"ש בחנוכה, שלא נקרא בשום מקום בשם יו"ט, שלא שייך על עצם היום שהחיינו, ואף המו"ק מסתבר שיודה בחנוכה. ובמאירי הוא טעות סופר, וצריך לגרוס ואין הדברים נראין, דהא אין הגירסא דבספרי המאירי ברורה בכל מקום, כי הכתבים שנמצאו איכא בהו שגיאות לאין מספר, ולכן וודאי יש לנו לומר דבמקום זה נמי הוא שגיאה. וברור לדינא שאין

לברך שהחיינו על עצם היום על חנוכה, ואף לא על פורים, דלא כהמו"ק (ועי' עוד להלן סימן מ"ג אות ב').

[ג]. בעניין עשיית עטרה של כסף לטלית

בעניין עשיית עטרה של כסף על הטלית, מקום שמכסים את הראש, שערה"ש (סי' ח' סעיף י') סובר שאין לעשות, משום דבזה נראה דהעיקר הוא מה שעל הראש. הנה טעם זה איתא בדברי חמודות על הלכות קטנות לרא"ש הלכות ציצית סעיף ס"ב בשם הרמ"י. שכתב לתרץ שלא יקשה על טליתות שלנו, שעושין לה יפוי משאר הבגד במקום המונח על הראש, וקורין לו עטרה, כאילו עיקר הטלית לא נעשה אלא להניחו על הראש, שהרי כו"ע יודעין ורואין שהטלית משולשל על כתפו ועל גופו, וניכר שעיקרו לכך נעשה, ומצד צניעות יתירא הוא מניח גם על ראשו, וגם מצד שתהא עטיפה מעלייתא בשעת הברכה, לכך מייפין מקום ההוא. אך שמסיק הרמ"י שיותר יפה הוא מנהג ארצות ישמעאלים לטליתות, להראות שאין עיקרו נעשה לכך. אבל הדברי חמודות עצמו מסיק, ואני שמעתי טעם אחר למה עושין העטרה, והוא כדי שיש להיות היכר למקום המונח על הראש, שלא להורידו פעם אחרת, דמעלין בקודש. דמשמע מלשון זה, דלטעם זה יש לנהוג לעשות העטרה לסימן. וטעם זה הא כתב המג"א (סימן ח' סק"ו) בשם השל"ה, ולטעם זה הא הסכים הדברי חמודות למנהג דעשיית עטרה. דלא כמחה"ש שכתב דהלחם חמודות (הוא שמו הקודם של ס' דברי חמודות) קרא תגר על מנהג זה, דאדרבה הוא קיים המנהג. והרמ"י שהביא הדברי חמודות, שכתב שמנהג דארצות ישמעאל יפה, שאין עושין עטרות לטליתות, משמע שלא ביטל בשביל זה מנהג עשיית העטרה, דהא מתרץ אותו. ומשמע שהוא עצמו עשה עטרה לטליתו כהמנהג.

ולפי זה הוא רק סברת עה"ש בעצמו שכדאי אף לבטל מנהג זה, ולא מסתבר כלל. והרי כמה מקומות יש שעושין עטרה, וגם האין עושין עטרה עושין סימן למקום הראש כהשל"ה, דלא כארצות הישמעאלים. ולכן מאחר שנהגת להשים עטרה, אין לך להסירה. ואני בעצמי לא נהגתי להשים עטרה על הטלית, כי בכל מקומותינו לא נהגו בזה. אבל אתה שלבשת, אין לך להסיר, אבל צריך שלא יהיה חובה כנדר. אך דין מנהג ג"כ אולי ליכא, מכיוון שלאו כו"ע סברי דאיכא מעלה בזה, ומ"מ אין לך לשנות ממנהגך.

[ד]. בעניין שימוש במים חמים בשבת בדבר הוצאת המים חמין בכל בתי אמעריקא (בערים שאספקת המים החמים היא מרכזית, ולא פרטית לכל דירה) פשוט לכל שאסור, כי תיכף נכנסו מים קרים במקום החמין, ומתבשלין מים הקרים הנכנסין. והוא פסיק רישא דניחא ליה, דהא יצטרך למים החמין עוד הרבה, וידוע לו שכל בני העיר משתמשין

במים החמין, שהמים חמין שאיכא בתחילת השבת לא יספיק אלא למקצת היום. שרוב בני העיר הם נכרים, ואלו מישראל שאינם שומרי תורה הם רובא דרובא, שמוציאין מים חמין הרבה, ולא שייך לפלפל בזה. ולא ראיתי המכתב של אחד שמתיר, ואין צורך לפני לראותו, מאחר שכבר נתפשט לאיסור, ואין שומעין שוב אף לגדול שיורה בזה היתר ויביא ראיות, אבל באמת שמדינא הוא אסור. ומש"כ הגאון מהרי"א הענקין זצ"ל בלשון יש להחמיר, אין כוונתו שיש לו בעצם סברות וטעמים להתיר, אך שמ"מ יש להחמיר. דהא לא הזכירם, וגם לא כתב שיש לידון בזה, אך שמ"מ יש להחמיר מאיזה טעם, אם מחמת שאינם טעמים ברורים להתיר, אם מחמת חומרא בעלמא. דהא כתב רק פסקי דינים איך להתנהג, לכן סגי גם לכתוב על איסור ברור בלשון זה. והראוני שבספר שמירת שבת כהלכתה, שמחברו הוא אברך גדול בתורה, הרב הגאון ר' יהושע נויבירט שליט"א בא"י, בפ"א סעיף כ"ז כתב נמי בפשיטות שאסור.

[ה]. חינוך קטנים לנפילת אפיים כשמתפללים במקום שלומדים שם, שאין בו ס"ת הנה בכל דבר אין לחנך באופן שהוא שלא כדין, אפילו כשלא יארע עי"ז שום מכשול. עיין במה שכתבתי בתשובה ביו"ד ח"א סימן קל"ז, שהוא פלוגתא דרבוותא ורוב האחרונים ס"ל כמג"א, שמצוות חינוך היא דווקא כשעושה הקטן באופן שאם היה גדול, היה יוצא ידי חובה. וא"כ כשאפשר, אפילו באופן רחוק, לצאת מכשול, אין לחנך באופן כזה לכו"ע. אבל בעובדא דנפילת אפיים, איכא דפליגי בזה, שאנו נוהגין כהי"א שהביא הרמ"א בסימן קל"א סעיף ב', שהוא שיטת הרוקח שהביא הב"י דאין נפילת אפיים אלא במקום שיש ארון, וספר תורה בתוכו. אבל הב"י עצמו, משמע שאינו סובר כן. דהא מסיק, ואני אומר אם קבלה נקבל ואם לדון יש תשובה, ולכן אין לחוש כל כך. וגם איכא דמקילין במקום שיש שאר ספרים, שזה וודאי הא יש במקום שלומדין. ולא שייך לחשוש לשמא גם כשיגדלו יעשו נפ"א אף בלא ס"ת, דעכ"פ הא לא יעשו בלא ספרים, דאף כשלמדו בישיבה נמי לא נפלו אלא דווקא כשאיכא ספרים.

אבל בכלל, אם יש חיוב חינוך לחנך קטנים לנפילת אפיים, אינו ברור. דהרבה מקומות ביוראפ לא נהגו להצריך קטנים בנפ"א, אפילו לאלו קטנים שלמדו כבר בעצמן, וידעו כמה מסכתות. וכן היה בכל המקומות שאני ידעתי מהם, ששם היו גדולי תורה. שלכן אף שבכאן אמעריקא מחנכין את הקטנים גם בנפ"א, יכולין אף לכתחילה לעשות נפ"א גם ביש ספרים הנדפסים. ואין לחוש, דאפילו יעשו כך בגדלותן, אין בזה כלום, כיוון דאיכא דסברי כן. ולחוש שמא ישאר כן מנהג בעיר, לא שייך, דהא כשיגדלו ויבואו להתפלל בביהכ"נ שם או בעיר אחרת, הרי יגידו להם שדווקא במקום שיש ס"ת איכא

נפ"א. אבל למעשה יש להביא ס"ת לכל זמן הלמודים בהישיבה, אף כשלא יהיה מניין לקה"ת, כיוון שהוא מקום קבוע אף רק לתפילת קטנים. דבשביל תפילה לבד, אף של תינוקות, טוב שיהיה ס"ת, דהרי איכא עדיפות לכל תפילה, שיהיה במקום שאיכא ס"ת. ותפילת תינוקות הא חשובה מאד לפני הקב"ה, שהוא הבל שאין בו חטא. וכשיהיה ס"ת ישתדלו גם שיהיה מניין לאיזה ימי קריאה.

[ו]. אם מותר לעשות סעודה בטענקס - גיווינג, שהוא יום הודייה של הנוכרים באמעריקא

ובדבר טענקס - גיווינג, כבר כתבתי לאחד בתשובה באג"מ ח"ב דאה"ע סימן י"ג, שאין לאסור מדינא לקבוע על יום זה איזה שמחה, כסעודת בר מצוה ונישואין, אלא שבעלי נפש יש להם להחמיר. אבל לעשות שמחה וסעודה לכבוד טענקס - גיווינג, יש וודאי לאסור מדינא. ולא משום שאיכא בזה חשש דמיון לשמוח ביום איד של ע"ז כנוכרים, שהרי אין יום זה איד שבדו הכומרים, אלא מעצמן עשו שמחה ביום זה. ואף שאז אולי היו הנוכרים שעשו זה עובדי ע"ז, ונתנו שם בדבריהם דברי שבח להע"ז, אינו שייך זה לשנים אחרונות, שאחרים התחילו ג"כ לקבוע סעודות ביום זה, שהם לא שייכי לאיזו ע"ז. וכי כל אדם אף של נוכרים עושה דווקא שמחות לע"ז, וגם הרי בזה"ז רוב שמחות וסעודות שלהם אינם לע"ז. וגם דאין מקריבין קרבנות, וליכא שום תקרובת לע"ז, כמפורש בתוס' ריש ע"ז ד"ה אסור, אף בימי האיד שלהם. ואין דברי התיפלה שאומרין בסעודתן, אוסר מלאכול מצד איסור ע"ז, אף בנוכרים שעושים זה לכבוד אמונתם. אלא שמה שאסור לעשות שמחה לכבוד יום זה הוא מדין ובחוקותיהם לא תלכו, אף שאין זה חוק לע"ז, אלא חוק הבל ושטות בעלמא. כדאיתא שאיכא איסור כזה בתוס' ע"ז דף י"א ע"א ד"ה ואי, בסופו.

ואם איכא מנהג לנוכרים לאכול ביום טענקס - גיווינג בשר תרנגול הודו (אינדיק), אף אלו שאין עושין סעודה ושמחה שייך לאסור להם עצם אכילת בשר הודו ביום ההוא. אבל לא מסתבר שיהיה אצל נוכרים אינשי בעלמא, איזה חיובים מצד מנהגם, בלא הילולא וחינגא בעלמא. שא"כ אין לאסור אכילת בשר תרנגול הודו בעלמא בלא כוונה למנהגם, אלא משום שיש לו תרנגול הודו, דליכא מראית העין, מאחר שהוא בלא הלולא וחינגא. ומספק אין לאסור לסתם אינשי בעלמא לאכול תרנגול הודו, כשאינו עושה הלולא וחינגא. ומי שאמר שהוא איסור ע"ז, ואיכא על אכילת תרנגול הודו ביום האיד דטענקס - גיווינג חומרא דיהרג ואל יעבור, לא ידע העובדא. ואף אינו יודע דיני דיהרג ואל יעבור, שגם על אכילת תקרובת עכו"ם, ועל שתיית יי"נ ממש - היינו שנתנסך ממש

לעכו"ם - משמע שליכא דין דיהרג ואל יעבור. דהא משמע שאינו עובר בזה על איסורי עבודת ע"ז, אלא על לאו דאיסור מאכלות. דהא ילפינן יין שנתנסך לעכו"ם, מאכילת בשר קרבן שהקריבו לעכו"ם. ובשר הזבח לע"ז, ממת, ומת מעגלה ערופה, בע"ז דף כ"ט ע"ב. משמע שאינו אלא בהלכות מאכלות אסורות, שאסורין גם בהנאה, אבל לא מלאווי עבודת ע"ז. וגם הרמב"ם לא נקטינהו בהלכות ע"ז, אלא בהלכות מאכלות אסורות פי"א, משמע שאין דינם בחומרי עבודת ע"ז. ורק שלעניין השיעור כתב שם הרמב"ם בה"ב, שיש להו חומר ע"ז דאף בכל שהו, עיי"ש. ואף על עשיית אותו יום ליום משתה ושמחה, אין לאסור מצד איסורי ע"ז, אלא איסור חוק נכרים בעלמא, כדלעיל. וגם באיסור זה אינו ברור ויש לעיין עוד. וע"ע להלן סימן י"א אות ד', וסימן י"ב, מה שהסיק בזה.

[ז]. אם קליפות גרעינים מלוחים הן מוקצה בשבת

בדבר קליפות גרעינים מלוחים, אם הוא מוקצה בשבת. הנה אם יש בבית מי שימצוץ אותן, ויודעין מזה, אינו מוקצה. ואם ליכא בבית מי שימצוץ אותן, ואפילו היה שם מי שהיה מוצץ אותן אבל האוכל הגרעינים לא ידע מזה, הוא מוקצה, שכבר הוחשב לקליפה שלאו מתאכיל.

[ח]. בעניין חרב שנעצו בית שמאי בבית המדרש

הא דנעצו חרב בביהמ"ד, שאיתא בשבת דף י"ז ע"א במחלוקת די"ח דבר, שהקשה כתר"ה מהא דאסור ליכנס לבהמ"ד בכלי זיין (סנהדרין פ"ב ע"א). הנה נראה פשוט דלצורך גדול כדי שיתבררו ההלכות, מותר להכניס חרב לביהמ"ד. אך תמוה מה היו יכולין לעשות בהחרב, וכי איכא חיוב מיתה על מי שאינו רוצה לומר דעתו באיזה הוראה. ואף אם נימא שחוייב כל בר הוראה לומר דעתו מחיוב ללמד תורה לאחרים, ומחיוב הוראה שאיכא עונש למי שהגיע להוראה ואינו מורה, מקרא דועצומים כל הרוגיה, דדריש ר' אבא אר"ה אמר רב בסוטה דף כ"ב ע"א, מ"מ לא שייך חיוב מיתה ע"ז, שאינו רוצה ללמד תורה ואינו רוצה להורות. ואף מדין כופין לעשות מצוות עשה שהוא בלא שיעור, אלא אף עד שתצא נפשו, כדתניא בכתובות דף פ"ו ע"א, אבל במצוות עשה כגון שאומרין לו עשה סוכה ואינו עושה לולב ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו, פשוט וברור שאסורין להכותו בחרב שהוא להורגו. דהא כל ההכאה הוא כדי שיקיים המצוה, ולא לעונש. שאין שום עונש בידי אדם על מי שאינו מקיים מ"ע, ואם יהרגוהו הא לא יקיים העשה. ובודאי שאם יכהו לקיים העשה בדבר שיכול ליהרג בו, יתחייב המכהו מיתה כדין רוצח, אם היה בהתראה. אלא הדין להכות לקיים העשה בדבר שאין בידו להמית, אפילו הרבה ועד שתצא נפשו, הוא שלא יהא המכה חושש

שמא יחלה מזה, והיינו שמכין אותו שלא באומד. אף שלהכאת מלקות, אף שג"כ אין מכין אותו אלא ברצועה שאין בידה להמית, מ"מ צריך אומד דב"ד אם יכול לקבל (מכות כ"ב). ולעניין הכאה לקיים עשה א"צ אומד, אלא מה שפשוט לסתם אינשי שהכאה זו לא ימיתהו צריך להכותו, שא"כ בחרב וודאי אסור להכות כדי לקיים עשה. שלכן אף להכותו לבר הוראה שילמד תורה ויורה הוראה, אף שאיכא עליו חיוב ללמד לאינשי ולהורות, אסור להכותו בחרב, שהוא דבר הממית.

ולא קשה מהא דחזקיהו המלך נעץ חרב על פתח ביהמ"ד ואמר כל מי שאינו עוסק בתורה ידקר בחרב זו (סנהדרין צ"ד ע"ב), דחזקיהו הא היה מלך, שעל כל מעשיו וגזירותיו לטובת המדינה אסור לעבור, וכל אשר ימרה את פיו חייב מיתה ומיתתו בסייף. ומה שלא עשו מלכים הצדיקים האחרים כן, הוא משום שבעצם הא וודאי עדיף ללמוד תורה מצד רצון עצמו, לקיים מצוות השי"ת שציוונו ללמוד ולידע כל התורה, שכן הא היה בימי דוד ושלמה. אבל בימי חזקיהו המלך, אחרי שאחז סגר בתי כנסיות ובתי מדרשות כדי שלא יוכלו תינוקות של בית רבן ללמוד תורה - עיין בסנהדרין דף ק"ג ע"ב אחז ביטל את העבודה וחתם את התורה, ובח"א למהרש"א (ד"ה ביטל את העבודה) מה שהביא ממדרש - והשכיח תורה, הוצרך חזקיהו שמלך אחריו לגזור להיפך שילמדו תורה, מאחר שהורגלו למאס בתורה ובמצוותיה, עד שלמדו כל ישראל את התורה, והיתה חביבה להם. וגם אפשר שבעצם רצון השי"ת שילמדו התורה מצד ציווי השי"ת, ולא לערב בזה ציווי מלכות. אבל כיוון שאחז מדין מלכות גזר שלא ללמוד, להיפוך מדין התורה, שעיקר מצוות מלך הוא לראות שישמרו כל ישראל דיני התורה, הוצרך חזקיהו להראות שתרתי רשעיות עשה אחז. שאם המלך גוזר בעניין לימוד הי"ל לגזור שילמדו תורה, והוא לא רק שהיה ניחא לו שלא ילמדו תורה, גזר ג"כ שלא ילמדו תורה. שלכן כשהוא מלך לא רק שהיה ניחא לו בלימוד התורה, והיה מסייע בכל כוחו, עוד גזר שילמדו תורה מדיני המלך, וכל אשר לא ילמוד יתחייב מיתה, מדין מורד במלכות. עכ"פ בחזקיהו המלך שחייב מיתת סייף למי שעבר על גזירתו, ניחא. שמאחר שגזר שילמדו תורה, ואיכא בלימוד התורה גם ציווי המלך, לא גרע ציווי זה מצוויו על איזה דבר בעלמא. אבל בהא די"ח דבר, ליכא אלא דין החיוב עשה ללמוד תורה וללמד גם לאחרים, וחיוב גם להורות למעשה דיני התורה, שליכא בזה חיוב מיתה.

וראיתי בקה"ע לפי פירושו בירושלמי (שבת פרק א' ה"ד), ששישה מתלמידי ב"ה עלו לבית המדרש, והשאר - עמדו תלמידי ב"ש מלמטה בחרבות וברמחים, ולא הניחום לעלות, כדי שב"ש יהיו הרוב. והיו הורגין בתלמידי בית הלל אילו היו רוצין לעלות,

אבל ח"ו לא הרגו. משמע מדבריו שרק מחמת שב"ה שמעו לאלו מב"ש שאמרו להם שלא יעלו, לכן לא הרגו. אבל אם לא היו רוצים אנשי ב"ה לשמוע להם, היו הורגין אותן. שזה וודאי הא אסור, וחייבין מיתה אם היו הורגין בהם, אף אם היו רשאין אנשי ב"ש לעשות כן, כגון כהא דגמ' דידן שהיו אומרין לאנשי ב"ה שיעלו ויתברר ההלכה כדין, וכ"ש שהיה אסור לאנשי ב"ש מלמנוע לאנשי ב"ה מלעלות ולומר דעתן, ולהכריע שיהיה הרוב כב"ה. אבל אף למאי דתנינן בגמ' דידן, שהחרב נעצו כדי שיעלו ויתברר הדין לאמתו, וכדאיתא בפי' הרמב"ם שנתקבץ שם קיבוץ גדול מתלמידי ב"ש וב"ה, ולא נשאר באותו הדור מי שהיה ראוי להוראה שלא היו באותו מעמד, נמי תמוה, איך שייך שיהרגו, שאין ע"ז חיוב מיתה.

ולכן דברי הירושלמי צע"ג. ולשון גמ' דידן צריך לפרש שהנעיצת חרב היה רק להודיע חומר הדבר לברר הלכה, אף של דברי חכמים בגזירותיהן ותקנותיהן, וכ"ש דברים שהן מדאורייתא, שכל אחד צריך לידע שהוא חמור כחייבי מיתות, אך שהתורה חסה ופטרה מחיוב מיתה. ועי"ז נתעוררו כל החכמים שהיו שם, לעלות ולהישאר שם, עד שיעיינו כולן, ולהחליט כל אחד לפי דעתו וחכמתו. ועיין בתוס' ע"ז דף ל"ו ע"א ד"ה והתנן, שהביאו בסוף דבריהם דברי הירושלמי בסוף הסוגיא, א"ר בון אר"י בשם שמואל, ל"ש אלא חוץ לי"ח דבר, אבל בי"ח דבר אפילו גדול אינו מבטל, מפני שעמדה להם בנפשותיהן. ומסקו, פירוש, ממה שנעצו חרב בביהמ"ד. היינו שלא היתה הריגה ממש, אלא שבנפשותיהן היתה, שהרגישו בזה חומר גדול לעיין ולהחליט הדין, כאילו חייבין מיתה כשלא יעיינו כראוי, וכ"ש כשיצאו ולא יעיינו כלל בדבר, ומשמע שפירשו התוס' כן להירושלמי. ואולי רק אליבא דר' בון אר"י בשם שמואל, ור' מנא שם פליג עליו, וס"ל שהיה נעיצת החרב גם להרוג ממש, כדלעיל שם. עכ"פ לגמ' דידן וודאי הוא כפי' התוס'. אבל התוס' גיטין דף ל"ו ע"ב ד"ה אלא, משמע שמפרשי בירושלמי כפשוטו, דתלמידי ב"ש היו הורגין בתלמידי ב"ה. שאף אם נפרש כפי' קה"ע, שאם היו עולין היו הורגין אותן, אך לא הרגו למעשה, משום שכל תלמידי ב"ה שהיו למטה לא עלו, הוא תמוה כדלעיל.

[ט]. אם מותר לדבר בשעת חזרת הש"ץ כשנזדמן שהש"ץ שתק קצת, ובשעה שאומרים פיוטים

האיסור לדבר בשעת חזרת הש"ץ, הוא אף כשנזדמן ששתק הש"ץ קצת, שצריך להתנהג כמו אם היה צריך לצאת ממה שהש"ץ מחזיר, שבשביל זה נתקן. ותקנה זו נשאר אף עתה, שכל אחד מתפלל בעצמו, כמפורש בסימן קכ"ד סעיף ג'. ואם לא היה יכול

להתפלל בעצמו, והיה יוצא בזה ששומע מהש"ץ, היה אסור להפסיק בדיבור אף בשעה שנזדמן שהש"ץ שתק ולא אמר כלום. אף עתה אסור לו לדבר, אף בשעה שנזדמן ששותק הש"ץ. ולהפסיק בשעה שאומרין הצבור פיוטין, ואף בשעה שאומר הש"ץ הפיוטים שרק הש"ץ עצמו אומרם, ובשעה שגמר הוא והציבור ועדיין צריך הש"ץ לגמור הברכה, אסור, ומפורש זה בסימן ס"ח ברמ"א, והוא פשוט וברור.

[י]. אם מותר לפתוח חנות למכירת דברי מאכל במועד, כשהקונים הם גויים

ענייני מאכל שמותר למכור בחוה"מ (או"ח סי' תקל"ט סעיפים י' - י"א), וודאי ההיתר הוא רק בשביל ישראל. שלכן אם חנותו הוא במקום שרק אינם יהודים נמצאים שם, שהלוקחים הם רק אינם יהודים, אסור לפתוח שם החנות ולמכור אף ענייני מאכל המוכרחים. ואף אם איכא שם גם יהודים שאינם שומרי תורה, אסור לפתוח החנות. אבל אם החנות הוא במקום שיהודים דרים, שמותר לפתוח בשבילם החנות, מותר למכור גם לאינם יהודים, וגם ליהודים שאינם שומרי תורה. כי בזה"ז במדינה זו, ואולי בכל המדינות, שייך חשש איבה והיזק מזה, גם מאלו יהודים שאינם שומרי תורה, כשיחלקו אותם משומרי תורה, אף שיבינו הטעם. (בעניין זה דחשש איבה עיין אג"מ יו"ד ח"א סי' קפ"ד, ואו"ח ח"ד סי' ע"ט).

[יא]. אם מותר למכור חמץ לנוכרית שבעלה ישראל מומר

מה שראה כתר"ה בהגדה ברכת השיר, שכתב שאין למכור החמץ קוה"פ לנכרית שיש לה בעל ישראל מומר, מטעם שכל מה שקנתה אשה קנה בעלה, ונמצא שהוא חמץ של ישראל מומר דאסור בהנאה. הנה וודאי בדיני התורה, כיוון שאין קידושין תופסין לישראל מומר בנכרית, אין להישראל שום זכות בנכסי אשתו הנכרית. אבל בדיני הערכאות, אם בדיני המדינה איכא זכות לבעל הנוכרי בנכסי אשתו, הרי גם לישראל המומר יש לו זכות בנכסי אשתו הנוכרית. וכיוון שיש לישראל המומר בעלה זכות בערכאות, נמי אין למכור לה. ורק באופן זה שייך זה, ומסתמא רק לאופן כזה נתכוין. ואין לומר דהוא מטעם דאף שלא קנה בעלה המומר כלום, אסור, משום שהיא נותנת מכל מה שיש לה לבעלה המומר, לאכול וליהנות. דלא שייך זה אלא בקונה הנכרית באיזה חנות מאכלות אסורות לצורכה, שוודאי תיתן ממה שקונה לבעלה. והווי זה כברור כל כך, שגם תחילת קנייתה הוא לבעלה, שיש להחשיב זה כלפני עיוור ממש, ואין להתיר מצד לפני דלפני. אבל במה שמכר לה ישראל בשביל הפסח, כדי שלא יעבור על בל יראה ובל ימצא, הרי ברור שגם היא עצמה לא תיקח כלום משם לצורכה. ולא שייך לאסור אלא מצד שקונה בעלה מדיני ערכאות כדלעיל.

[יב]. שכח לברך ברכות השחר עד אחר התפילה, איזה ברכות יברך
באחד ששכח לברך ברכות השחר בבקר כשקם משנתו זמנם כל היום, כמפורש ברמ"א סוף סימן נ"ב (ברמ"א שם איתא דאחר התפילה יאמר כל הברכות שמחוייב לברך בבוקר, וזה העניין שעוסק בו מרן כאן. לעניין מה שזמן ברכות השחר הוא כל היום, עי' משנה ברורה סימן נ"ב ס"ק י' ומחלוקת האחרונים שנתבארה בבה"ל שם). ואף ברכת אלוקי נשמה שנתת בי, צריך לברך כל היום (היינו לאחר התפילה), כדאיתא במ"ב (ס"ק ט') דלא כהפר"ח. דוודאי לא שייך זה לברכת מחיה המתים דתפילה (שמחמת שכבר אמרה, כ' הפר"ח שנפטר מברכת אלוקי נשמה) שהוא תחיית המתים דלעתיד. ולא נחשב בברכת אתה גיבור במה שאומרים מחיה מתים אתה, וחותמין מחיה המתים, הא דקימת האדם משנתו, ולא נמנה מגבורות השי"ת שם. משום דרק דברים שניכר לכל שהוא מגבורות השם עתה, נמנה שם, ולא הקיצה מהשינה, שברא השי"ת שמוכרח להקיץ משנתו. ואדרבה כשלא ייקץ משנתו הוא שינוי הטבע, שליכא זה בשום אדם חי בעולם אלא דרך פורעניות ח"ו. והוא ח"ו נתינת יד לכופרים בתחיית המתים, לומר שבהזכרת תחיית המתים הכוונה על יקיצת האדם בבוקר משנתו. וחלילה לן לומר שהפר"ח שחידש זה סובר דמחיה מתים שאמרינן באתה גיבור, הוא גם על היקיצה מהשינה. אלא וודאי שגם הוא מפרש זה, שהוא רק על תחיית המתים ממש שתהיה לעתיד. אך שסובר שנפטר ממילא, דכיוון שכבר בירך על תחיית המתים ממש, הוא כ"ש מזה על יקיצה משינה. והוא כמו שבירך זוקף כפופים, שנפטר בזה להש"ע בסימן מ"ו סעיף ה' מלברך שוב מתיר אסורים.
אבל ל"ד כלל, דהתם אחר שברך על הזקיפה, הא נכלל בזה ממילא כל מה שעושה האדם לזקוף, דהוא גם נענוע האברים בישיבתו. אבל היקיצה משינה הוא עניין אחר לגמרי מתחיית המתים, שהרי הקמתו משנתו הוא רק לזמן דשעות עד זמן השינה בלילה, ולפעמים גם ביום יצטרך לישן איזה שעה כשנתעייף, או לתענוג בעלמא כשינת היום בשבת. וקימה דתחיית המתים הוא לעולם. וגם קימה דתחה"מ אינו מסיר השינה דכל לילה. דבפשיטות משמע שאחר שיקומו בתחיית המתים יצטרכו לכל עניני עוה"ז, ויצטרכו לישן בכל יום כדרך החיים דעוה"ז, שא"כ נמצא שאין שייכין כלל זל"ז. ולכן תמוה מאד שיטת הפר"ח שבתפילה שאמר אתה גיבור שאומר מחיה מתים, יצא יד"ח ברכת אלקי נשמה, מאחר דמחיה מתים דאתה גיבור קאי אתחיית המתים ממש כמפורש בנוסח הברכה, וכ"ש הא לא הווי, מאחר שהוא עניין אחר, שאיכא ביקיצה משינה. שלכן אף שבירושלמי פרק תפילת השחר ה"ב איתא, דבית ר' ינאי אמרין הנוער

משינתו צריך לומר בא"י מחיה המתים, לא שייך זה למחיה המתים שבאתה גיבור, ולא יצא באתה גיבור יד"ח אלוקי נשמה, וצע"ג שיטת הפר"ח אף אחר שבארתי כוונתו. ולא היה שום צורך לכוין בפירוש שלא לצאת באתה גיבור, שכתב הפמ"ג והמ"ב סק"ט, כדי לצאת שיטת הפר"ח. ובפרט שעי"ז יש ח"ו שיטעו, דמחיה מתים שבאתה גיבור הוא קאי גם על היקיצה משינה, שיש לחוש בזה לנתינת יד לפושעים ח"ו. שלכן אין לכוין כלום, דהוא ברור שלא יצא בתפלתו ברכת אלוקי נשמה. ולכוין שלא לצאת רק בשביל שיצא מפומא דגברא רבא כהפר"ח, וודאי אין צורך, כיוון שאיכא ח"ו גם חשש קלקול בזה.

ומש"כ בעה"ש סעיף ח', שלא יברך אחר התפלה ברכת נותן לשכוי, משום שנפטר ביוצר המאורות, נמי אינו כלום. דברכת נותן לשכוי הוא על ההבנה דהנאה שיש מהאור, אף קודם יציאת השמש שאז כבר איכא אור גדול. וגם מש"כ בעה"ש שם שלא יברך גם מתיר אסורים, משום שנפטר במה שהזכיר בברכת אתה גיבור, אינו כלום. חדא שלא הוזכר באתה גיבור על ההנאה, אלא להזכיר גבורות השי"ת. ועוד, שכוונת מתיר אסורים שבאתה גיבור אינו על האסור בשינה, דהלא יש להאדם הנאה ותועלת מזה, ואין רעה גדולה מזה שח"ו לא יוכל האדם לישן. אלא מתיר אסורים הוא ממה שחבשוהו אינשי, ואין מניחים אותו לצאת לחפשי, שהשי"ת מתירהו כשנשתלם גזירת שמים עליו להיות אסור. והוא כמו רופא חולים וסומך נופלים, שמזכירין בברכת אתה גיבור, שאנו מאמינים שהוא רק ע"פ גזירת שמים, וכשירחם עליו מחמת תשובה, וטעמים אחרים שלא ידוע לנו, סומכו ומרפאו ומתירו מאסוריו. ואין זה עניין כלל לברכת מתיר אסורים שחייבו לברך כשקם משנתו. אלא לדינא, כל ברכות השחר צריך לברך כל היום.

[יג]. אם ברכת היין פוטרת גם ענבים, וסדר הקדימה בברכות הנהנין

הנה באכל מזונות, ושתה יין, ואכל ענבים ותאנים, הא הוא דבר פשוט, דהא כולן נאמרו כסדר אחר ארץ קמא. דצריך להזכיר על המחיה דמזונות תחילה, אפילו אם הוא מזונות משעורה, ואח"ז על הגפן דעל היין, שהוא תיכף אחר שעורה, ואח"ז על העץ דעל התאנים. ואפילו אם אכל רק ענבים ולא תאנים, נמי צריך להזכיר גם על העץ, אף שמברך על הגפן. דהא מפורש בסימן ר"ח סעיף י"ד, שתה יין וברך בפה"ג, ואכל ענבים, צריך לברך עליהם בפה"ע, וכן בברכה אחרונה צריך להזכיר על העץ ועל פרי העץ. ואם נתכוין לפטור בברכת הגפן גם את הענבים, בין בברכה ראשונה בין בהזכרה בברכה אחרונה, איתא במ"ב ס"ק ס"ט דיצא. דדימה זה להיו לפניו פרי האדמה ופרי העץ, ובירך על פרי האדמה ונתכוין לפטור את פרי העץ יצא. ומסתבר שהכא הוא

לכו"ע יצא, אף להשאג"א סימן כ"ז, שכ' שלרש"י (מ"א ע"א ד"ה אבל בשאין ברכותיהן שוות) ותוס' (שם) לא יצא כשבירך בפה"א על פירות העץ, כשהיה שם גם פירות האדמה שעליהן בירך, אף כשנתכוין לפטור גם פירות העץ. אף הוא נמי יודה ביין וענבים, שנפטר בנתכוין בברכתו על היין לפטור גם הענבים. דהא העץ דענבים נקרא גפן בקראי, בחלום דשר המשקים, והנה גפן לפני (בראשית מ', ט'), ופירושו על העץ, דשם ליכא יין אלא ענבים, וכדמסיק הבשילו אשכלותיה ענבים. ובנזיר, מכל אשר יעשה מגפן היין (במדבר ו', ד') דהוא לאסור כל דבר מהענבים, דהוא חרצנים וזג שהוא מהענבים. ובנזיר דף ל"ד ע"ב, לר"א מרבי מקרא דמכל אשר יעשה מגפן היין, עלין ולולבין, ולרבנן דדרשי בפרט וכלל ופרט, מרבי פרי ופסולת פרי, דפרי הוא גוהרקי דהוא בוסר, ופסולת פרי, א"ר כהנא לאתויי עינבי דכרין, ופי' התו' ענבים שהתליעו, דתרוייהו לא שייכי ליין, הרי מפורש שהעץ דצומחין עליו ענבים נקרא גפן. ובקראי דנביאים, בשופטים (ט', י"ב) במשל דיותם בן ירובעל איתא, ויאמרו העצים לגפן לכי את מלכי עלינו, דקאי על העץ שנקרא גפן. וביחזקאל (ט"ו, ב') איתא מה יהיה עץ הגפן, ולא נקרא עץ הענבים. ובהושע איתא (ב', י"ד) והשימותי גפנה ותאנתה, שקאי על העצים, ועוד קרא, גפן בוקק ישראל (י', א') שתרוייהו קיימי על העץ. וביואל (א', ז') שם גפני לשמה ואח"ז הגפן הובישה שקאי על העץ. ובשה"ש (ב', י"ג) איתא, התאנה חנטה פגיה והגפנים סמדר, שלא שייך לפרש אלא כשהענבים באו לכלל סמדר שהם עדיין על העץ, ולא על היין, וכמוהו הרבה. ושם אחר ליכא על העץ, בשביל הענבים. ולכן לכו"ע כשנתכוין לפטור גם הענבים בברכתו על היין יצא בברכה ראשונה. אבל לכתחילה אף שנתכוין להוציא את הענבים, כיוון שאין הכרח שיאכל הענבים, דהא שתה יין, דתו לא הווי ברכת בפה"ג לבטלה, לא יאכל את הענבים לאחר ברכת בפה"ג ושתיית היין, אלא רק כשנמלך אח"כ שוב לאכול ענבים, שאז וודאי שצריך לברך עליהם בפה"ע, כיוון ששוב לא נפטרו בבפה"ג, כהעצה בשע"ת סימן ר"ו ס"ק א', ובמ"ב ס"ק י'.

וברוצה לאכול גם זיתים ותמרים, הנה מזונות אף של תבשיל משעורים ואף משל שבולת שועל ושיפון, יש לעשות כהלבוש שהביא המ"ב בסימן ריי"א ס"ק כ"ה ולהקדים במ"מ לשאר ברכות. ואח"כ בפה"ג, ואח"כ זיתים - אם שותה אז גם יין ואוכל זיתים - ומוציא כל הפירות שיאכל. ואם אינו אוכל זיתים, אלא תמרים ושאר פירות, יברך על התמרים, ומוציא שאר הפירות. ואם אינו אוכל גם תמרים, אלא ענבים ושאר פירות, יברך על הענבים, כשלא נתכוין להוציאם בברכתו על היין או שלא הי"ל יין, ויפטור שאר פירות. ואם אינו אוכל גם ענבים, יברך על התאנה, ויפטור שאר הפירות. ואם אינו אוכל גם

תאנים, יברך על הרימון ויפטור שאר פירות. ואם אינו אוכל גם רימונים, כל הפירות שיאכל שווין, אם כולם חביבים בשווה. עיין במ"ב בפרטיות בזה בסוף ס"ק ל"ה, ועוד הרבה פרטי דינים, וכולם ברורים.

[יד]. בעניין מלבין פני חבירו ברבים שאין לו חלק לעולם הבא שכתב הרמב"ם שהוא רק ברגיל בזה

והא דכתב הרמב"ם בפ"ג מתשובה הי"ד על מלבין פני חברו ברבים שאין לו חלק לעוה"ב, שהוא דווקא אם רגיל בזה, שהוקשה לכתר"ה מאין מקורו. הנה על עצם הדבר שדווקא כשרגיל בזה אין לו חלק לעוה"ב, אין צורך לבקש מקורים שיהא זה דבר מפורש בגמ'. דהרי לא שייך שיהא מלבין פני חברו - שתניא רק שהוא כאילו שופך דמים בב"מ דף נ"ח ע"ב, והוצרך ר"נ בר יצחק ליתן טעם משום דחזינא ליה דאזיל סומקא ואתי חיוורא - עדיפא מרוצח ממש, שלא נאמרה בו חומר זה, דאין לו חלק לעוה"ב. שלכן צריך לומר דהוא רק ברגיל בזה, דאינו חושש לרציחה זו, שלא מת ממש, אף שיודע ג"כ שהוא צער גדול להאדם כרציחה. או שלא מחשיב זה לרציחה כלל, דהוא כופר בטעם זה שאמרו חכמים כלל. והרגיל בדבר זה תמיד משמע דהוא מחמת שאינו חושש לרציחה, שהרי תניא דהוא כאילו שופך דמים. דאם אך היה נזהר בזה מלהתרגל בהלבנת פנים מאחר שאמרו חכמים שהוא כאילו שופך דמים, אף שאינו מבין הטעם, נמי וודאי יש לו חלק לעוה"ב. אבל כשאירע איזה פעם שבייש את חברו בהלבנת פנים, הא אפשר שאף שחושש לרציחה כזו דהלבנת פנים, נמי אירע זה מצד יצר כעסו ויצר גאוותו וכדומה, שאירע לפי שעה, שאין לדונו אלא על מעשה חטא זה. שאף שהוא חטא גדול וחמור מאד, הוא וודאי קיל הרבה מרציחה ממש, שיש לו חלק לעוה"ב. ולכן עצם הדבר וודאי ברור שהוא דווקא ברגיל. וכן בכל מה שחשב שם הרמב"ם, הוא דווקא ברגיל בזה.

אך לפ"מ שכתבו מפרשי הרמב"ם בכמה מקומות, שלא נקט דבר שלא נמצא מפורש, בלא לשון יראה לי, לכאורה לא מתורץ עדיין. ואולי סובר הרמב"ם שהוא פירוש הא דא"ר חנינא שם בב"מ, לפי מה דמפרש הגמ' את דבריו, כל היורדין לגיהינם עולים חוץ משלושה שיורדין ואין עולין, ואלו הן הבא על א"א והמלבין פני חברו ברבים והמכנה שם רע לחברו, שהקשו התוס', דהא הבא על א"א יש לו חלק לעוה"ב. שהרמב"ם יסבור שפירושו שאף כל הרגיל לעבור על איזה מצווה יורדין לגיהינם ועולין, חוץ מאלו שלושה, שהרגיל בהן אין עולין, שלכן הוא כמפורש שהוא דווקא ברגיל בהן. ויהיה חמור ממומר לעבירה אחת, שנקט הרמב"ם בה"ט שאין לו חלק לעוה"ב, אף בכל לאו, כגון ללבוש שעטנז ולהקיף פאה. דהתם כתב הרמב"ם דהוא דווקא כשעושה להכעיס,

ובאשת איש הוא אף לתיאבון. ואף שלא נמצא ברמב"ם הא דהבא על א"א ברגילות שאין לו חלק לעוה"ב, אולי לא פסק הרמב"ם כר' חנינא, בבא על א"א אף ברגילות, עכ"פ סובר כן לפרש את דבריו. וא"כ אף במה שנקט ר' חנינא במלבין חברו ומכנה שם רע לחברו, נמי הוא רק ברגיל בהן, ובאלו דמלבין ומכנה פסק כר' חנינא. ונמצא שיש מקור מפורש בגמ', שלכן לא כתב ע"ז יראה לי.

[טו]. בהא שספר עזרא הושמט בטעות מסדר הכתובים שמנה הרמב"ם

ובדבר שברמב"ם פ"ז מס"ת הט"ו הושמט עזרא בסדר הכתובים שהרגיש כתר"ה, ברור שהוא טעות סופר מאיזה מעתיק (ובאמת בדפוס רומי משנת ר"מ איתא עזרא, וההשמטה היא טעות המדפיסים המאוחרים), ופלא על שלא הרגישו רבותינו מפרשי הרמב"ם ולא תיקנו. ודבר כזה פשוט שרשאין לתקן בפנים, שלא שייך לומר שבכוונה השמיטה הרמב"ם מאיזה טעם, רק שאנחנו אין יודעין לתרץ. דהא עזרא הסופר כתבו שהיה גדול מאד, שר' יוסי אמר בסנהדרין דף כ"א ע"ב שהיה ראוי עזרא שתינתן תורה לישראל על ידו אלמלא קדמו משה, ונשתנה על ידו הכתב, מכתב ליבונאה לכתב אשורית. ולהא שהיה ראוי עזרא שתינתן תורה לישראל על ידו, כו"ע מודו, ולכו"ע נכתבה ברוה"ק, ומטמא את הידים. וכמה דינים נלמדו מעזרא, ומנחמיה שהוא ג"כ מספר עזרא. ועיקר דין החרם והפקר ב"ד הפקר ילפינן מקראי דעזרא (יבמות דף פ"ט ע"ב), שלכן ברור שאיזה מעתיק טעה והחסיר תיבת עזרא. ורשאין לתקנו בפנים הרמב"ם אך טוב לציין בגליון שתיבת עזרא נשמטה בטעות ע"י איזה מעתיק שהדפיסו ממנו.

[טז]. בעניין שמי שהגיע להוראה חייב להשיב להשואלים אותו דבר הלכה

הנה מה שכתבתי בהקדמה לשו"ת אגרות משה או"ח ח"א, דכשבא אחד לשאול דבר הלכה למעשה אצל אחד שהגיע להוראה, מחוייב להשיבו ואסור לשלחו לחכם אחר, הוא אמת. כדמוכרח זה מהא דדוד המלך שהשיב לנשים שבאו לפניו לשאול בשפיר ובשליא, שהוצרך ללכלך ידיו (ברכות דף ד ע"א) שאין זה כבוד למלך. אף שהיו חכמים הרבה בירושלים, שהיו גם מוסמכים ובקיאים בכל התורה, וראויין אף לישב בסנהדרין, ולדון דיני נפשות, וגם הסנהדרין עצמן היו שם. דהוא מכיוון שבאה האשה לשאול ממנו, לא היה רשאי לשלחה ממנו לחכם אחר. אבל וודאי שלהתמנות להיות מורה הוראה ליכא חיובא, ורשאין להתרחק מזה כל זמן שאיכא אחרים כמותו, כמפורש בחו"מ סימן ח' סעיף ג', שכן דרך חכמים.

ומה שהקשה כתר"ה מפי' ר' יונה באבות פ"ד מ"ז, שא"ר ישמעאל בר' יוסי, החושך עצמו מן הדין פורק ממנו איבה וגזל ושבועת שוא, שכתב, ואע"פ שכתוב שופטים ושוטרים תיתן לך בכל שעריך, וכתוב צדק צדק תרדוף, שמצווה לדון את הדין, זהו במקום שאין שם דיינים אחרים, אבל כל זמן שיוכל לחשוך את עצמו טוב לו להשליך עולו על אחרים. הרי שמותר, ואף מצווה, למורה הוראה לשלוח השואלים לאחרים. הנה הוא בדיני ממון דווקא, שבאין הבעלי דברים לפניו, שאין זה שאלת הלכה למעשה על דבר ברור, שהרי אפשר שמשקרין, וצריך להכיר מדבריהם, ומחקירה ודרישה, לפי"מ שאפשר להדיין להבין, אם אין משקרין, וגם כשמביאין עדים צריך הדיין להכיר שמעידין אמת. שזה אף שהוא הגדול יותר בעיר, רשאי שלא לקבל - אף שגם בזה איכא מצווה אף לקבל עליו להתמנות - כשיש אחרים שיקבלו זה, אף שהם קטנים ממנו. והטעם, משום שאף שאין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות, כדאיתא בסנהדרין דף ו' ע"ב, ופרש"י, לפ"מ שעיניו רואות, לידון, ויתכוין להוציאו לצדקו ולאמיתו ושוב לא יענש, מכל מקום שייך שיחוש שמא לא יעלה בידו אף מה שאפשר, משום שלא נתחכם כל כך להבין לשון שקר דאנשי מרמה.

ועיין בתוס' ב"ב דף ח' ע"ב ד"ה דין אמת לאמיתו, אמת, לאפוקי דין מרומה, אע"ג שהעדים מעידין אותו אין מחתכין אותו, כיוון שיודעין שמשקרין. וגירסא זו תמוה, שזה אסור לדון כמפורש בשבועות סוף דף ל' ע"ב, שאם דן ע"פ עדים אלו הוא עובר על מדבר שקר תרחק. היינו אף שאין בידו לפוסלן, דמ"מ הוא שיודע שמשקרין אסור לדון, אף שב"ד אחר שאין חוששין שהעדים משקרין יהיו מחוייבין לדון על פיהם, עיין בחו"מ סימן ט"ו סעיף ג', ואם כן אין שבח מיוחד לדיין שדן כך. וצריך לגרוס כדאיתא בתוס' מגילה דף ט"ו ע"ב ד"ה זה, דבדין מרומה צריך לחקור העדים בטוב עד שיתברר האמת. והוא כתירוץ רב פפא בסנהדרין דף ל"ב ע"ב, דהא דתנן אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה וחקירה, הוא בדין מרומה, אף שבעצם אין דיני ממונות צריכין דרישה וחקירה, דהרי מכשרינן שטרות דניתזמו על הזמן שכתוב בהשטר, מטעם דשמא איחרוהו וכתבוהו. וריש לקיש דורש לזה הקראי, דבאחד כתיב בצדק תשפוט עמיתך, ובאחד כתיב צדק צדק תרדוף. דבדין מרומה צריכין הב"ד לדקדק בו ביותר דרישה וחקירה. וכתבו התוס' (סנהדרין שם), לא שיודעין הב"ד בו שהוא מרומה, דא"כ אין לדונו כלל, כדדרשינן בשבועות מדבר שקר תרחק. וכוונתם שבמקום שיש לחוש שישקרו בדבריהם צריך לחקירה ודרישה, שהוא כמעט ברוב בע"ד, וכן בעדים, לבד משטרות שרובן אם אך נכתבו כהוגן אין בהם חשש, משום שלא חשידי לזיופי.

עכ"פ כיוון שאיכא עניין דין מרומה, שזה צריך הבנה והכרה גדולה, שייך שיחושו יראי ה' שמא לא יוכלו להכיר ולהבין שהוא דין מרומה. וגם ששייך לחוש שמא לא יוכל לדרוש ולחקור היטב, כי אינו בקי כל כך להבין מעשה רמאין ולשונות הרמאין. ולכן אף שליכא דעדיף מיניה, אם אך נמצאו ת"ח הראוין לדון שיקבלו עליהם, רשאין לחוש לשמא לא יבין אם הוא דין מרומה ולא לדון. אבל כשנשאל על מעשה ברורה איך הוא לפסק הלכה, מוכרח להשיב כשהוא ראוי לזה, ואסור לו למנוע מלהשיב, ולומר שישאל מאחרים מומחין כדכתבתי בהקדמתי.

[יז]. אם לומר הבדלה מעומד או מיושב, ואם צריכים החתן והכלה לכוין לצאת בברכת בפה"ג שבאירוסין ובנישואין

הנה מנהגא דעלמא הוא שמבדילין מעומד, שאין מחשיבין זה לברכות אכילה ושתיה. ובעצם הא מסתבר כן, שאף דאסור לאכול ולשתות קודם הבדלה, לא שייך מצות הבדלה לאכילה, דאף אם לא יאכל כלל צריך להבדיל. ולרש"י הא אף בשביל ברכת בפה"ג אין צורך מצד עצם הדין לשתות ואם כן גם זו אינה ברכת הנהנין, דאף אם לא ישתה לא הוי זה ברכה לבטלה. דהא כתב בעירובין דף מ' ע"ב ד"ה ליתביה לינוקא, לשתותו לאחר שיברך עליו. דהאי המברך צריך שיטעום דקאמר, לאו דווקא קאמר אמברך, דה"ה כי שתי אחרינא. דטעמא משום דגנאי הוא לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר, שתהא ברכת היין דבפה"ג שלא לצורך, ומכי טעם ליה אחרינא שפיר דמי. וטעמו של רש"י, משום דשייך לברך על הגפן על זה עצמו שמברכין עליו ברכת הקידוש והבדלה וכל הברכות, דזה גופא הוא חשיבות לברך ע"ז. ומטעם זה נוהגין במילה שנזדמן ביו"כ ליתן לתינוק הנימול, כדאיתא ברמ"א סימן תרכ"א סעיף ג', כדכתב הביאור המג"א בסק"ג. שא"כ לא שייך שברכת הבדלה יתחשב לברכות דאכילה, שדינן בישיבה, וא"כ היה לן להצריך דווקא בעמידה. וכן מפורש בתוס' ברכות דף מ"ג ע"א ד"ה הואיל, שעומדין בשעה שמבדילין, ותירצו על מה שפוטרין את אחרים מהבדלה, אחרי שליכא קבע דהוא דווקא ע"י ישיבה והסבה. אבל מסקי שנאה וטוב למבדיל ולהשומעין שישבו בשעת הבדלה, שיהא נראה כקבע, עיי"ש, ומזה התחילו הרבה להבדיל בישיבה, מחמת שכמעט כל הבדלות מוציא המבדיל גם את אחרים שצריך קביעות, שהוא דווקא בישיבה, לפי מה שנאה וטוב שמסקי התוס'.

ולמה שכתבתי שמסתבר דהבדלה לא שייך להחשיבו מברכות אכילה, ולרש"י גם ברכת בפה"ג דהבדלה היא רק ברכת המצווה, דהא א"צ מדינא לשתות, ושכן הא נוהגין לדינא במילה דנזדמן ביו"כ, שנותנין לתינוק הנימול, שלא שייך זה אלא לטעם רש"י, כדכתב

המג"א, הא ניחא בפשיטות מה שמבדילין מעומד, מאחר שגם ברכת בפה"ג בכוס ברכה, הוא ברכה על עשיית המצוות בו ולא ברכת הנהנין. והתוס' שהוקשה להם, והוצרכו לדחוק שהוא מתוך שקובעין עצמן כדי לצאת ידי הבדלה קבעי נמי אכולה מילתא, לא סברי כרש"י שא"צ מדינא לשתות, אלא סברי דהוא ברכת הנהנין, שלכן לא ניחא להו תירוצם וסברי שהוא דוחק, שלכן מסקי שנאה וטוב לישב. שהב"י בסימן רצ"ו סובר מטעם זה שצריך לישב, כדמסיק, ואנו אין לנו אלא דברי התוס' שכתבו שנאה וטוב לישב. וכוונתו דמזה חזינן שהתוס' סברי שאינו תירוץ נכון, אלא תירוץ דחוק, דלכן סובר הב"י בסימן רצ"ו דאין לסמוך כלל על תירוץ זה, וצריך להבדיל דווקא מיושב, כדכתב בש"ע בסעיף ו' דאומר הבדלה מיושב, והוא ברוב הפעמים שמוציא גם אחרים בהבדלה. אבל הב"י הביא מהאגור, שהביא מספר אגודה שא"צ לישב, דכיוון שקובעין עצמן לצאת ידי הבדלה קובעין נמי לבפה"ג, ולכאורה צריך להבין, דהא אותו תירוץ הוא שהתוס' סברי שהוא תירוץ דחוק, והאגור בשם אגודה סובר שהוא תירוץ נכון. וי"ל דהוא משום דהאגודה סובר כרש"י, שגם ברכת בפה"ג אינו בשביל השתיה אלא שהוא הודאה להקב"ה על מה שברא פרי הגפן שנוכל לברך עליו כל עניני קדושה. והוא ג"כ בכלל המשמח אלקים ואנשים שאיתא בקרא בשופטים (ח', י"ג) שהזכיר יותם בן ירובעל, גם חוץ למקדש, דלוקחים יין לקידוש היום שהוא מדאורייתא (משמע באגודה פסחים סי' פ"ה דהמקדש אינו צריך לטעום. אבל עי' אגודה שם סימן ע"א באדם היושב בתענית בשבת שלא יברך בפה"ג לבני ביתו. ואולי לא איירי לעניין הקידוש. ובעירובין סי' פ"ג כתב האגודה שהמקדש שלא טעם מלוא לוגמיו לא יצא, והיא מימרת הגמ' בדף ע"ט ע"ב, ואולי גם האגודה מפרש כרש"י שהוא לאו מדינא אלא מטעם גנאי, וגם אחר יכול לטעום). ועיין בתוס' פסחים דף ק"ו ע"א ד"ה זוכרהו, בסופו, שכתבו ועוד מצינו למימר דקידוש על היין ד"ת, אבל הא דהמברך צריך שיטעום זה מדרבנן, וכן הוא בהבדלה לדידהו. ויש הרבה מרבותינו הראשונים הסוברים דקידוש על היין דאורייתא, עיין בהגהות רעק"א ר"ס רע"א, והובא בביאור הלכה שם, וכן סובר האגודה (כן משמע ממה שסתם בנזיר סימן ב'. אבל עי' מש"כ בשבועות סי' ט' דנשים חייבות בקידוש דבר תורה, אבל על היין הווי דרבנן, או לטעום מן הקידוש הווי דרבנן. ובברכות סימן נ"ח כ' נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה וכו', פירש ר"י מה שמצריכין יין היינו מדרבנן, ואפילו לאנשים. ונראה שכוונתו במש"כ או לטעום הווי דרבנן, הוא כמ"ש התוס' בפסחים דטעימת היין הוויא דרבנן, אבל עצם הקידוש על היין הוא דאורייתא, וא"כ הביא האגודה סברת התוס' להלכה) וכתוס' פסחים.

ונמצא דשייך בפה"ג לברכת הקידוש וכן להבדלה, ע"ז שעל הגפן עושין קידוש והבדלה. ואף אם גם קידוש על היין אינו מדאורייתא, שייך אחר שהצריכו לקדש ולהבדיל על היין לברך ע"ז, שעל היין נתקן, אף שלא ישתו כלל. שלכן שייך להצריך גם ברכת בפה"ג בעמידה. וממילא חייבין גם לשתות, דגנאי הוא לכוס של ברכה שלא יהנה ממנו אדם. וגם יוצאין בהברכה גם לשתות, אף שלא היתה בישיבה, מאחר דעיקר ברכת בפה"ג זו היא בעמידה, שגם בעמידה הוא קביעות לצאת לעיקר ברכתה, לכן לא שייך שלא יצאו לעניין השתיה, כיוון דעכ"פ הא נחשב כבירך בעצמו לעניין המצווה דקידוש והבדלה, וכשבירך בעצמו אף בעמידה הא היא ברכה שהותר לשתות. וזהו תירוץ האגור בשם האגודה, שיכולין לעמוד מצד טעם זה, שעיקר הברכה הוא בשביל המצווה דהבדלה שהוא בעמידה, לכבוד המלך שאנו מלווין אותו, שהוא אליבא דרש"י, שעיקר כוס זה לא בא לשתיה אלא למצווה דהבדלה, וגם הברכה דבפה"ג היא בשביל חשיבותו לברך עליו חיובי ברכות דמצווה, כקידוש והבדלה ועוד. וכן הא סברי התוס' פסחים בסופו דברכת בפה"ג שמברכין בקידוש מדאורייתא אין חיוב הטעימה אלא מדרבנן, דהא אין למידחק ולפרש בתוס' דקידוש על היין דבר תורה, כוונתם בלא ברכת בפה"ג, ונימא שהא דמסקי אבל הא דאמר המברך צריך שיטעום זה מדרבנן, כוונתם על המברך, שהוא על המברך ברכת הקידוש צריך שיטעום ובאמת אין ברכת בפה"ג דבר תורה. אין לומר כן, דהא לא אמר המקדש צריך שיטעום, אלא המברך צריך שיטעום, שלא שייך לשון זה אלא על המברך ברכת בפה"ג, ומכאן שקידוש על היין מן התורה כולל גם בפה"ג. אלא מה שאין חיוב לטעום מדאורייתא, הוא משום דסברי דשייך לברך בפה"ג על חשיבות לקדש ולהבדיל עלייהו, כדסובר רש"י בעירובין כדפירשתי, וכן הוא שיטת האגור בשם האגודה, וכדנהגינן, כדכתבתי לעיל.

אבל התוס' ברכות דף מ"ג ע"א לא סברי שתהא שייך ברכת בפה"ג על חשיבותו לקדש ולהבדיל עליו, אלא על מה שנהנים דישתו מן הכוס. ונמצא שאף בפה"ג דקידוש והבדלה הוא ברכת הנהנין, שלכן הא לפטור את השומעין מברכת בפה"ג הי"ל להצריך דווקא בישיבה כדהקשו. אך שמתרצי תירוץ בעלמא, דמתוך שקובעין עצמן כדי לצאת ידי הבדלה שהוא בעמידה, קבעי נמי אכולא מילתא. שהיא סברא בעלמא דעתה נחשב זה גם קביעות, אף שבעצם לא מצינו דאיכא צורך לקביעות להבדלה, דלכאורה יוצאין ידי הבדלה גם אלו שהולכין בשעת הבדלה אם אך ברור להם ששמעו כל ההבדלה, וכל קביעותא דאינשי להבדלה הוא כדי שישמעו היטב. שלכן מסקי התוס' שאין לסמוך על תירוץ זה, ולכך נאה וטוב למבדיל וגם לשומעין שישבו בשעת הבדלה. והב"י פוסק

כן בדווקא, מאחר דהתוס' עצמן סברי שאין זה תירוץ נכון, דמתחילה הא כתבו ע"ז רק ושמא יש לומר, משום שלא מסתבר להו תירוץ זה, דלא כלשון האגור בשם האגודה. ונמצא שלרש"י ודעימיה יש להצריך להבדיל מעומד. ומכיוון שכתב הרמ"א בסימן תרכ"א שביו"כ מברכין על המילה ג"כ בכוס ונותנין לתינוק הנימול, שכתב המג"א שהוא אליבא דרש"י, הרי נמצא שנוהגין כרש"י, יש להבדיל מעומד (ועיין גם לעיל סימן ט"ז אות ה').

ואחרי שנתבאר זה שתלויין שני דינים אלו, להבדיל מעומד, ולברך ברכת אשר קידש בברית מילה ביו"כ על הכוס שמברכין עליו בפה"ג, נמצא מאחר שמנהג כל מקומות שלנו אנשי אשכנז שמברכין ביו"כ בברית מילה על הכוס, הוא כסתירה לאם יצריכו לישב כשמבדילין. ואדרבה אפשר לסבור כרש"י, ומ"מ לא יסגי בנתינה איזה טיפות לתינוק הנימול, שאולי אין להחשיב זה לשתיה כלל. שהיה אפשר לומר דאף שברכה לבטלה לא הוויא, משום דשייך לברך על החשיבות בשביל עשיית הברכות על כוס של יין, מ"מ יותר טוב לברך ברכת אשר קידש ידיד בברית מילה ביו"כ, שלא על הכוס, מאחר שאין חיובו דווקא על הכוס. אבל להמנהג שמברכין ביו"כ בברית מילה על הכוס, אין מקום לכאורה להצריך לישב בהבדלה.

אך שאיכא הרבה מבני תורה בזמן האחרון שהתחילו להתנהג כשיטת הגר"א בבאוריו לש"ע סימן רצ"ו, שכתב על אומר הבדלה מיושב שכתב המחבר, וכן עיקר, אבל בסידור הגר"א שנדפס מחדש, איתא וי"א משמו שהבדיל מעומד. וציין למטה לספר מעלות הסולם, הערה בשם הגר"ח מוואלאזין, שראהו שהבדיל מעומד. ומש"כ שם (והוא כנראה להה"ג ר שריה דבליצקי שליט"א) דאפשר לומר שאולי הגר"א היה אז יחידי ולא הוציא אף אחד, כי עיקר הקפידא שצריך לשבת הוא משום להוציא אחרים, לא נראה לע"ד. דאם איכא חילוק זה והיה העובדא כן, לא היה מזכיר הגר"ח זה כלל. ואם הוא חדושא, היה אומר הגר"ח שראהו כשהיה מבדיל לעצמו, היה מבדיל מעומד. וגם מסתבר שהבדלה שהדרך הוא להבדיל להוציא את בני ביתו, אף אם נזדמן איזה פעם שהבדיל לעצמו, היה ג"כ מבדיל מיושב. וראיה מלשון המחבר, שכתב אומר הבדלה מיושב, סתם, שמשמע שבכל אופן הוא מיושב. אף שהוא מטעם שפסק כתוס' ברכות, שכתבו אחר שהקשו היאך אנו פוטרין זא"ז מיין ומהבדלה אחר שאין אנו לא יושבין ולא מסובין, דאף שתירצו, מסקי לכך נאה וטוב למבדיל וגם לשומעין שישבו בשעת הבדלה והרי לא שייך זה אלא כשמוציא אחרים. אלא צריך לומר דכיוון דברוב הבדלות הוא מוציא גם לאחרים, דהא עיקר מה שעושה הבדלה גם בביתו הוא להוציא את ב"ב, דהוא עצמו

היה יכול לצאת בביהכ"נ, שהוא עוד ברוב עם, צריך להבדיל בכל אופן, אף כשמבדיל רק לעצמו, ג"כ בישיבה. שלכן אם הגר"א סובר ג"כ כהמחבר, הי"ל להבדיל בישיבה אף כשמבדיל רק לעצמו. ולכן משמע שהגר"ח מצד מעשה זו נסתפק שמא חזר בו הגר"א ממש"כ בבאורו לש"ע, ולכן הבדיל מעומד, ונמצא שלא ברור לנו שיטת הגר"א הלכה למעשה. וא"כ אף אלו שנוהגין לעשות בכל דבר כהגר"א אין ידוע איך צריכין לעשות. ולכן כיוון שלעשות דלא כפסק הרמ"א הוא הוצאה ממנהג דכל בני אשכנז שנוהגין בכל הדברים כהרמ"א, ובפרט שגם התוס' עצמן הא כתבו שכן היו נוהגין, אך שכתבו שטוב ונאה שישבו, שהוא לשנות ממנהגא, לכן כיוון שהכלבו והאגור בשם האגודה תירצו, והוא אליבא דרש"י, יש לנו לעשות כהרמ"א שהעיד שכן הוא מנהג. שלכן אין לך לשנות מנהגך ומנהג בית אביך להבדיל מעומד. ואדרבה תמוה על אלו ששינו ממנהגם להבדיל מעומד והתחילו להבדיל מיושב. איברא דגם אני מבדיל מיושב, והוא משום שכן היה מנהג אאמו"ר זצ"ל, וממילא גם בני ואולי גם הרבה מתלמידי עושין כן. אבל עכ"פ ל"ד לשאר דברים, אף לאלו שעושין כהגר"א, כיוון שאינו ברור דעת הגר"א למעשה. וגם איכא טעם גדול להבדיל מעומד, שלפ"מ שבארתי הוא קצת סתירה למנהגנו ממילה שחל ביו"כ כדלעיל.

והנה בחופה, הא נוהגין שהרב מסדר הקידושין מברך על כוס ברכת אירוסין, ומברך בפה"ג, וכן על ברכת הנישואין. ואין שותה הרב מכוס האירוסין, וכן אין שותה המברך ברכת הנישואין, רק נוהגין ליתן להחתן והכלה שישתו. ולשיטת רש"י ניחא זה, משום שאף אם החתן והכלה טרודין ולא כיוונו לצאת, נמי לא היתה ברכת בפה"ג ברכה לבטלה. ואף אם לא ידעו החתן והכלה שצריך לכוין לצאת, נמי אינה ברכה לבטלה. ומצד איסור ליהנות בלא ברכה, אולי ליכא, כיוון שמה ששותה הוא מצד כבוד הברכה שלא יהא גנאי לכוס של ברכה, אין בזה משום נהנה בלא ברכה. דע"ז הא ליכא הסברא דאסור לאדם שיהנה בלא ברכה, דמסיק בברכות דף ל"ה ע"א, שהוא עיקר הטעם על מה שחייב האדם לברך ברכת הנהנין, מאחר דכל טעימתו של החתן אינה מצד שרוצה ליהנות, אלא הוא מצד הברכה שברכו בשבילו. ואף שהוא ברכת בפה"ג, דעל יין הא אמר שם דאיכא לימוד מקרא דקודש הילולים, שלכל הפחות קאי אכרם לעניין ברכה לאחריו. והברכה לפניו אתיא מק"ו, כשהוא שבע מברך, כשהוא רעב לא כ"ש. ואם כן אין זה מצד האיסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה, שע"ז איכא הסברא שלא שייך זה כשכל השתייה היא משום הברכה, אלא מצד גזרת הכתוב לברך על הגפן, ואם כן לא יוכלו החתן והכלה לשתות אם לא כוונו לצאת. הנה למסקנא משמע דהוא רק מצד

הסברא דאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, דהא נקט זה בלשון אלא סברא הוא. ובתד"ה לפניו הא כתבו דלאו ק"ו ממש הוא, מדמפורש דברכה שלפניה הוא דרבנן, מהא דבעל קרי אינו מברך לא לפניה ולא לאחריה, במתני' דף כ' ע"ב, ואפילו ר' יהודה לא פליג לומר שמברך, אלא משום דעשאן כהלכות דרך ארץ. וכן צריך לומר דגם הסברא אינה ברורה להחשיב מצד זה דאסור ליהנות וכו' שחיוב הברכה הוא דאורייתא, מאותה הראיה דהביאו התוס', דלאו ק"ו גמור הוא. דהא אם היתה סברא גמורה וברורה, היה זה ג"כ מדאורייתא, כדאשכחן בכמה דוכתי, דסברא גמורה נמי הוא מדאורייתא. אבל לשיטת התוס' ברכות לא שייך טעם זה, ואין לסמוך ולומר שבעצמן יכוונו לצאת, במדינה שיש הרבה אינשי שאין יודעין כלום, וגם שאינם שומרי תורה. ולכן הנכון שהרב המסדר יאמר להחתן והכלה שיכוונו לצאת בהברכות דבפה"ג, וגם על ברכת האירוסין, וכן על בפה"ג דברכת הנישואין, מאחר שנהגו ליתן להחתן והכלה לשתות. ועל השש ברכות דנישואין נמי טוב לומר לחתן וכלה שיכוונו לצאת אף שאין הכרח כמו לברכת אירוסין.

[יח]. מי שיוצא בקידוש של אחר ויש לו לחם משנה משל עצמו, אם צריך לכסות הלחם משנה בשעת הקידוש

מקום שיש הרבה אינשי שאוכלין על הרבה שולחנות, כגון בישיבה שכל הבחורים אוכלין בחדר גדול אחד, ועל כל שולחן איכא לחם משנה, אבל יין לקידוש נותנין רק על שולחן אחד אשר שם מקדש בחור אחד, ומוציא כל הבחורים שבחדר, אשר בכל השולחנות, אם צריך לכסות בשעת הקידוש את החלות שעל כל השולחנות או שרק החלות שעל שולחן המקדש צריך לכסות. הנה מסתבר לע"ד בפשיטות, שצריך לכסות גם על כל השולחנות. ל"מ לטעם זכר למן שהיה מונח כבקופסא, טל מלמעלה וטל מלמטה, שהוא טעם היש מפרשים בתוד"ה שאין, בפסחים דף ק' ע"ב, שהוא עניין לחם המשנה מצד עצמו, לא מצד הקידוש דווקא, אלא אף לטעם השאילתות בתוס' וברשב"ם שם, דהוא דתיתי סעודתא ליקרא דשבתא, נמי הוא כן. דהא ליקרא דשבתא הוא לגלות את הלחם רק כשרשאין וצריכין לבצוע המוציא לאכול. דהא אף האוכלין על שולחנות האחרים לא הותרו לאכול - עד אחר שיצאו בהקידוש ששמעו מהמקדש על היין - הפת דעל השולחן שלפניו, אף שהיה הקידוש על שולחן אחר. וכל מה שהיה שייך להסתפק, היה לטעם הירושלמי שהביא הטור (סימן רע"א), שלא יראה הפת בושתו שאין מקדשין עליו אלא על היין. וכיוון שהם לא עשו קידוש, אלא יצאו ממי שקידש על שלחן אחר, לא ניכר כל כך על שאר השולחנות מאיזה קידוש יצאו, אם מקידוש שעל היין או על הפת.

אבל מסתבר דגם זה נחשב היכר דאין הם מקדשין על הפת, דאם לא מחמת שרוצים לקדש דווקא על היין, היו מקדשין על כל שולחן ושולחן על הפת בפני עצמן. דבשביל ברוב עם לא מסתבר להצריך לחכות עד אחר שיהיו מוכנים כולם בנט"י, לשמוע הקידוש מאחד. אלא וודאי מה שלא קידשו הוא משום דבשולחן ההוא איכא יין, ומקדש על היין. ולכן נמצא שלכל ג' הטעמים, צריך לכסות הפת שעל כל השלחנות. יט. איך לעשות בנפילת אפיים שלא להראות כמשנה מן המנהג

ומה שראו אותי בנפילת אפיים ששתי ידי הם כמו כרוכות זה בזה, מונחות על השולחן שעלייהו אני נופל, הנה איני משנה מהכרעת הרמ"א, דבשחרית שלבוש בתפילין ביד שמאלו יטה ראשו על צד ימין, ובמנחה שאין אנו נוהגין להניח תפילין, על שמאלו, בסימן קל"א סעיף א'. אבל כיוון שאיכא אלו שנוטין גם בשחרית על צד שמאל, כהמחבר, משום שכן היה נוהג הגר"א, ואין חוששין אף כשהקהל עושין כהרמ"א, לכן אני נופל כששתי ידי כרוכות, שלא ניכר כל כך לאיזה צד אני נוטה. ואין בזה משנה ממנהג ביהכ"נ הנוהגים כרמ"א, כיוון שניכר בעצם למי שמעיין היטב.

מה שהביא כתר"ה שראה במנהגי חת"ס, שבעת שלמד אצל מהר"נ אדלר עשו שניהם בכל יום נפ"א בפישוט ידים ורגלים, לא שייך למילף מינייהו. דהא לא מובן מתי עשו זה, שבביהכ"נ ודאי לא עשו, ולהתפלל ביחידות בשביל זה אי אפשר. ובהפסק גדול עד שבאו לביתם, ג"כ א"א. ולכן מה שעשו גדולי עולם לעצמן, לא שייך לדינא ואין יכולין אנחנו לעשות זה.

[כ]. תוקע מסמר בעץ בשבת במה עובר, ובעניין עשה דתשבות

בתוקע מסמר לעץ בשבת, ששאל כתר"ה איזה לאו עובר. בלשון זה לא מובן השאלה, דאם אך הוא אסור מן התורה מדין מלאכה, הוא עובר על הלאו דלא תעשה כל מלאכה המפורש ברמב"ם פ"א דשבת ה"א, שנאמר בעשרת הדברות. ואף שנאמרו עשרת הדברות שני פעמים בתורה, בפרשת יתרו ובפרשת ואתחנן, נחשבו זה כחד. וקרא דלא תבערו אש (שמות ל"ה, ג') אף למ"ד לחלק יצאת, כיוון שנכתב בשביל חידושא דלחלק, לא נחשב זה עוד לאו, אף לא לעניין הבערה. אבל כוונת כתר"ה הוא איזה מלאכה הוא עובר, או כוונתו הוא אם יש חיוב דסקילה במזיד וחטאת בשוגג, או שהוא רק מדרבנן. הנה בתוקע בכותלי הבית הוא מלאכה דבונה, אם יש צורך להבניין, כגון שהיה איזה נסר מהכותלים עומד ליפול, ותקע שם מסמר להחזיקו שלא יפול. וכן בתוקע מסמר בעצים שהוא ליפות את הבניין, נמי היא משום בונה. ואם הוא בעץ תלוש, אם הוא שע"י מסמר זה שתוקע בחתיכת העץ יוכל להוציא דלי שנפל לבאר, הרי נעשה בזה

כלי, וחייב לתוס' משום בונה. דבבונה גמור, חייב גם בכלים משום בונה. ולרש"י דאין בניין בכלים אף בכה"ג, ועשיית כלי כשהוא בניין גמור הוא חייב משום מכה בפטיש. עיין ברש"י שבת דף מ"ז ע"א ד"ה חייב, ובדף ע"ד ע"ב ד"ה ואי חייטיה, ובתוס' שם ד"ה חביתא, ובדף ק"ב ע"ב ד"ה האי. וגם הרמב"ם סובר כתוס' בפ"י הי"ג עיי"ש במ"מ. ואם הוא תוקע מסמר לסתום נקב בכלי עץ, וגם לא יהיה גמר מלאכה, אין בזה חיוב מלאכה, מאחר דאין בניין בכלים כה"ג לכו"ע, וגם מכה בפטיש אינו. ויהיה אסור רק מדרבנן על מה שעשה משום איסור מלאכה, לבד משום איסור טלטול מוקצה. ואם הוא שלא לצורך דאין בזה שום תיקון, וכ"ש כשהוא מקלקל, ליכא חיוב מיתה וקרבן אף כשעושה בבית. אבל ג"כ יהיה אסור גם משום מלאכה דרבנן, לבד האיסור טלטול מוקצה.

אבל הא איכא עשה דוביום השביעי תשבות (שמות כ"ג, י"ב) שכתב הרמב"ם ברפ"א שביתה בשביעי ממלאכה מצוות עשה שנאמר וביום השביעי תשבות. שמסתבר שהעשה אינו דווקא על גדרי המלאכה דחיוב סקילה וחטאת, אלא אף על דברים של היתר שלא יטרח בהו שלא לצורך עתה, כמו לקבץ האבנים שנמצאים בחצרו שהוא רה"י, ואף בביתו. וגם אף כשהוא לצורך היום, כשהוא טירחא גדולה לפני איש אחד, ודרך לעשות זה בשניים, יהיה אסור לעשות זה בעצמו. ועיין ברמב"ם רפכ"א, שכתב נאמר בתורה תשבות, אפילו מדברים שאינן מלאכה חייב לשבות מהן, שפשוט משמע לע"ד מה שכתבתי, דאף מדברים שלא שייכי כלל לחשיבות מלאכה חייב לשבות מהן, היינו שלא יעשה יותר מכפי הצורך בכלל. ואף כפי הצורך אסור לאחד לעשות יותר מכפי הראוי לאדם לעשות, אפילו כשיש לו כח לזה, וכ"ש כשאין לו כח. וגם מסתבר שאסור לאדם גם כפי הראוי לאדם לעשות, אלא דווקא פחות מהדרך לאדם אחד לעשות בימות החול, שיהא ניכר שהוא שובת. ואח"כ כתב עוד, שגם חכמים אסרו הרבה דברים משום שבות, שהתחיל לפורטם עד סוף פכ"ד. ולא כתב ביאור ופרטי דינים על מה שנאסר בעשה דתשבות, בהוספה על איסורי מלאכות, משום שלא חסר באור. וגם הוא כהקדמה על איסורי שבות דרבנן, שבשביל עשה זו שייך יותר לאסור כל איסורי שבות דרבנן. וזהו נראה גם בכוונת המ"מ בפירוש דברי הרמב"ם, במה שכתב כוונת רבינו היא שעד עתה ביאר מה שהתורה אסרה פרטי המלאכות המבוארות ע"פ הדרך שנתבארו ענייניהן ושיעוריהן, היינו להתחייב סקילה במזיד והתראה, וכרת בלא התראה, וקרבן חטאת בשוגג, ועדיין היה אדם יכול להיות עמל בדברים שאינן מלאכות כל היום, לכך אמרה תורה תשבות היינו שלא יעמול אפילו בדברים שאינם מלאכות, ואפילו בדברים המותרים לגמרי והוא כדבארתי.

ומש"כ המ"מ וכן כתב הרמב"ן בפירוש התורה שלו, לא ידוע לי בבירור. אבל אפשר שהוא על מש"כ הרמב"ן על קרא דזכור לקדשו, וטעם לקדשו, שיהא זכרוננו בו להיותו קודש בעינינו, כמו שאמר לקדוש ה' מכובד, והטעם שתהא השביתה בעינינו בעבור שהוא יום קדוש להיפנות בו מעיסקי המחשבות בהבלי הזמנים, ולתת בו עונג לנפשנו בדרכי ה', וללכת אל החכמים. דלהיפנות בו מעיסקי המחשבות, הוא משמעותו פינוי גם מדברים המותרים. וגם איתא יותר מפורש, אבל בדרך אגב, בקרא אחרינא, דהוא בקרא דקדושים תהיו. דאחר שגמר לבאר פירושו במצוות קדושים תהיו, שבתו"כ איתא שפרושים תהיו שהוא מצוה כללית על האדם להתנהג אף בדברים המותרים בפרישות, שלא יהיה נבל ברשות התורה, שימעט בתאוותיו אף במותר, בין במשגל עם אישתו בין בעניני אכילה ושתיה מיין, ומאכילה הגסה ומן הדבור הנמאס, וכה"ג בכל דבר, הביא דוגמאות שמצינו כעין פירוש זה בענייני ממון, אחר אזהרת פרטי דינים וכל משא ומתן שבין בני אדם, לא תגנוב ולא תגזול ולא תונו ושאר האזהרות, אמר בכלל, ועשית הישר, שיכניס בעשה היושר והשווייה וכל לפנים משורת הדין לרצון חבריו, ומצינו כן בעניין השבת, אסר המלאכות בלאו, והטרחים בעשה כללי שנאמר תשבות. הרי מפורש שסובר דבעשה דוביום השביעי תשבות, הוא איסור עשה, לבד מעל איסורי המלאכות גם איסור עשה על טירחא בדברים המותרים, ולא ביאר אימתי הוא, ופשוט שהוא כדביארתי. ומסיק המ"מ דמש"כ הרמב"ם אחר זה, ודברים הרבה הן שאסרו חכמים משום שבות, היינו שכתב הרמב"ם שלבד מה שהוא בכלל איסור העשה דתשבות, איכא דברים שאסרו חכמים משום שבות משני עניינים, יש שהוא מפני שדומין למלאכות, ויש מגזירה שמא יבא מהן לאיסור סקילה.

עוד כתב המ"מ, שיש לפרש כוונת רבינו שיש לשבותין של דבריהם סמך מן התורה מתשבות. ולפי' השני לכאורה ליכא איסור ממש דעשה, אלא על דברים שאיכא עלייהו לאו, ועונש סקילה וכרת, וחיוב חטאת, ואולי גם על תחומין, ומחמר, והבערת אש למ"ד ללאו יצאת, ואיזה מלאכה לאיסי (שבת ו' ע"ב שיש מלאכה שאין חייבין עליה סקילה), דניתוסף שאיכא גם עשה עלייהו. אבל הוא קרא לאסמוכי עליו איסור השבותין דרבנן, דאיכא חומר באיסורין דרבנן שיש עלייהו אסמכתא, יותר מן האיסורין שאסרו רבנן בלא אסמכתא על קראי (תוס' חגיגה י"ח ע"א ד"ה חולו של מועד). ויש גם דברים שאסרו בשבת בלא אסמכתא על קראי, והם ענייני טלטול דבפ' כ"ה ופכ"ו, וכדכתב הרמב"ם בסוף פכ"ד והוא הקדמה לפכ"ה ופכ"ו. אבל מה שנקט בסך הפרקים מפכ"א עד פכ"ה, הוא מאסמכתא על העשה דתשבות. אבל הוא פירוש דחוק מאד שיסתום הרמב"ם,

שינקוט הרמב"ם לשון שיש לטעות כוונתו. והי"ל להתחיל הפרק בלשון הזה, דברים הרבה איכא שאסרו חכמים משום שבות, וסמכו אותן על הקרא, דנאמר בתורה תשבות. ועיין בלח"מ, שלפי' ראשון אסורין מיני שבות מדאורייתא באיסור העשה דתשבות. דהוא כדמצינו באיסורי מלאכה דחוה"מ שנאסרו מה"ת, ונמסר הדבר לחכמים. ולפי' השני לא נאסר מה"ת, אפילו בעשה זו, אלא המלאכות גמורות שנאסרו בלאו וכרת וסקילה, אבל חכמים סמכו על קרא זה לאסור מה שאסרו השבותין. ומחמת שהוקשה לו דא"א שיהיו שבותין מדאורייתא, פי' כוונת המ"מ לפי' הראשון לעניין חצי שיעור. וזה תמוה דמה שחצי שיעור אסור מה"ת מסברא דחזי לאיצטרופי, הוא מקרא אחרינא כדדריש ר' יוחנן ביומא דף ע"ד ע"א, עיי"ש בתוד"ה כיוון, ובשבועות דף כ"א ע"ב ד"ה כרבי שמעון, ודף כ"ב ע"ב ד"ה אהיתרא, דגם לר' יוחנן חלה שבועה על פחות מכשיעור איסור. וכתבו התוס' והיינו טעמא, דכיוון דליכא אלא איסורא בעלמא, לא חשיב ליה מושבע ועומד. שא"כ הוא עוד איסור קיל מעשה, דעל איסור עשה ג"כ לא חלה שבועה. אבל כוונת המ"מ בפירוש הראשון הוא ברור כדפירשתי כפשטות לשונו. אך בפירוש השני אולי פליג, וסובר דליכא גם העשה ליותר ממה שנאסר גם בלאו וכרת, אבל הא לא מסתבר כלל. אלא אולי כוונתו דמה שכתב הרמב"ם כאן הוא לעניין הסמך דגזירת השבותים שנקט בסך הפרקים שאחר זה, אף שהעשה דאורייתא הוא על העמל והיגיעה אף בעניני היתר, ולא פליג אפירוש ראשון לדינא, ובפרט אחר שהביא שהרמב"ן סובר כך, אלא לעניין הפירוש על מה שנקט הרמב"ם כאן, מפרש פי' שני. אבל הנכון יותר כדכתבתי, שלשתי הכוונות כתב זה הרמב"ם, גם לבאר שיש איסור עשה בטירחא, וגם לסמוך לעשה זה את השבותים דרבנן, דהא עד כאן לא כתב שאיכא איסור העשה גם על עניני היתר, וגם לשונו משמע שלחידושי איסורין מצד העשה מדאורייתא נקט, לא רק להראות מקום האסמכתא כדכתבתי, אבל לא הי"ל מה להאריך בזה פרטי דברים שהם מובנים לכל. אך מה שנקט הרמב"ם זה כאן, הוא שהוא הקרא השייך לאסמכתא לאיסור השבותים שתיקנו לאיסור, וזהו בהכרח גם כוונת המ"מ, אף שהוא דוחק קצת.

[כא]. קיום מצוות ניחום אבלים

הנה פשוט דהמצווה לנחם אבלים, אינו רק זה שמברכים אותו שהמקום ינחם אותו היינו שיתן לו חיזוק להתנחם. דבזה לבד אין האדם מתנחם ונעשה שקט ברוחו, שזהו עיקר התנחומין שחייבה תורה. אלא כדמצינו בחברי דאיוב שבאו אליו לנחמו, שהרבו לדבר אליו, וכן אליהוא, והקב"ה בעצמו, עד שנשקט רוחו עליו. ואיכא במו"ק דף כ"ח ע"ב, א"ר יוחנן אין מנחמין רשאין לומר דבר עד שיפתח אבל, שנאמר אחרי כן

פתח איוב את פיהו, והדר ויען אליפז התימני. שלא שייך זה לעניין אמירת המקום ינחם אותך, שברכה זו שייך אף כשאין האבל אומר כלום. וכשעומדין בשורה, אומרים להם המנחמים תתנחמו מן השמים, בלא אמירת האבל שום דבר. אך שם אפשר לומר דעמידת אבלים במקום שעושין השורה לנחם, הוא כהתחלה בדיבור. וכן אפשר לומר גם במדות פ"ב מ"ב, דמי שאירעו דבר מקיף לשמאל, שואלין אותו מה לך מקיף לשמאל, ומשיב שאני אבל, ואומרין לו השוכן בבית הזה ינחמך, הוא כהתחלת דברים מצד האבל בזה שהשיב שאני אבל, אף שאין כוונתו לזה שישיבו לו. אבל יותר מסתבר לומר דאין זה התחלת דברים מהאבל, אלא דלתנחומים אלו שמברכו שהמקום ינחמהו וא"א לומר יותר, כמו בזמן השורה ובעזרה, וכן במנהג שקודם מזמור שיר ליום השבת נכנסין האבלים לביהמ"ד ומקיפין, ואומרים להם הקהל המקום ינחם אותך, אין צורך להתחלה דאבל, משום שאין זה חיוב התנחומין ממש, שהוא להשקיט את רוחו, שאינו יוצא בזה אלא בישיבה לדבר עמו. וכמו דאשכחן בסוף מו"ק דף כ"ח ע"ב, בעובדא שמתו בניו של ר' ישמעאל ונכנסו ד' זקנים לנחמו, ר"ט וריה"ג וראב"ע ור"ע, ששם הוא דינא דר' יוחנן דאין מנחמין רשאין לומר עד שיפתח אבל.

עכ"פ משמע שאמירת המנחמים המקום ינחם אותך, הוא רק גמר דברים של המנחמים להאבל. שלכן בזמן שלא שייך ממש עניין התנחומין, שהוא כשעומדים בשורה תיכף אחר הקבורה, שאין שאין שם מקום הישיבה להאבלים, וגם עייפים ויגעים עדיין מעניין הקבורה וכבוד המת, בהספדים וכדומה, הנהיגו רק לעשות מקצת מעשה התנחומין. וכן כשבאו לביהכ"נ קודם מזמור שיר ליום השבת, שאין כאן המקום לישיבת אבלות וגם לא הזמן לזה, הנהיגו לעשות הפחות שבתנחומים שאפשר. וכן הוא גם בעזרה, חייבו לנחם לכל הפחות במקצת תנחומין שאפשר. ולכן נוהגין זה אנשים שבאו לקיים מצוות תנחומין ממש, שיושבין ומתעכבין שם איזה זמן, ושמעו ודברו דברי תנחומין ממש, שבגמר דברים, כשכבר קיים מצוות התנחומין, לגמור בברכה זו דהמקום ינחם אותך, בשעה שפורש מבית האבלים לילך לביתו. שהרי התירו לומר ברכה זו להעם במקום תנחומים, בכל מקום שאירע להיות זמן קצר עם האבל. שלכן פורשין מן האבל בברכה זו. וכיוון שהוא פרישה, לא שייך לומר זה כל כך כשעדיין הוא יושב, אלא כשכבר עמד לילך מבית האבל לביתו, שניכר שהוא פורש שם לילך מבית האבל.

[כב]. ניחום אבלים בתשעה באב

ניחום אבלים פשוט שליכא בט"ב עד חצות, כיוון דאין לדבר אז דברי תנחומין. אך אם מוכרח לצאת מן העיר אחר חצות, ולא יהיה בעיר עד אחר ימי האבילות, מסתבר

שצריך לילך להאבל אף בלילה, וקודם חצות ביום. כי זה שבא להאבל שיודע האבל שבא לנחמו, איכא בזה ג"כ מצווה דניחום אבלים אף שלא יאמר דברי תנחומין, ולכן עליו לקיים מה שאפשר. ומה שנוהגין לומר המקום ינחם אותך בתוך שאר אבלי ציון וירושלים, יכול לומר אף בט"ב קודם חצות, כן נלענ"ד.

[כג]. החיוב לשמוע ברכת כהנים, ודין העומד בתפילתו בשעת נשיאת כפיים

וודאי דאיכא חיוב על כל אחד מישראל לשמוע ברכת כהנים, ולבוא כשהוא בעיר לביהכ"נ שיש שם כהנים, לשמוע הברכה. ורק הקילו בחול כשצריכין לעבוד בשדה, שאלו החשיבום לאניסי, כמפורש בתוס' סוטה דף ל"ח ע"ב ד"ה הא דאניסי, שמביאין מסוף ר"ה, דהני דקיימי במתא לא אניסי, שלכן אינם בכלל ברכה. ואצלינו שאין נשיאת כפיים אלא ביו"ט שכולן נמצאו בעיר, מחוייבין כל ישראל כשאינם חולים לבא לשמוע ברכת כהנים. ונשי שיש להן בנים קטנים, הן אניסי מלבוא וישנן בכלל הברכה. וכן המשמשין להחולים, הן אניסי, ופטורין מלבוא מטעם אניסי, וישנן בכלל הברכה. ונצטרך לומר בהא דברכות סוף דף ז' ע"ב, דר' יצחק אמר לר"נ, מ"ט לא אתי מר לבי כנישתא לצלויי. שהשיב, לא יכילנא, וטריחא לי מלתא לכנופי בביתו עשרה, שהיה זה בתפלת המנחה שליכא נ"כ, או שלא היה כהן בעיר, או שגם אז במקומו של ר"נ לא עלו כהנים לדוכן אלא ביו"ט. ולכן מסתבר שמחוייבין אלו שעשו שלא כשורה, ועמדו להתפלל שמונה עשרה סמוך לבית הכנסת לשתוק בתוך תפילתם, ולשמוע ברכת כהנים אך האמן לא יענו כשאין בטוחין לחזור לתפלתן. ולעניין השתיקה לשמוע ברכת כהנים, הוא מילתא דפשיטא, דהא ליכא שום עניין הפסק, לא רק לרש"י שהביאו התוס' ברכות דף כ"א ע"ב ד"ה עד, דמי ששומע מפי החזן קדיש או קדושה ישתוק וישמע. אלא אף לר"ת ולר"י החולקין עליו, וסוברין דכיוון דשומע כעונה הוא הפסקה, מכל מקום גם לדעתם נמי יכול לשמוע ברכת כהנים, דהא אינו צריך לענות כלום, אלא רק לשמוע, שגם לדידהו ליכא הפסקה. אבל מסתבר דאם הוא עומד בתפלתו אצל כותל מזרח שהוא אחורי הכהנים, הוא רשאי ומחוייב לילך משם ולעמוד בפני הכהנים, דהליכה לצורך הזה נמי אינו הפסק. ואף שלא ראיתי מפורש דין זה, מסתבר לע"ד כן בפשיטות.

[כד]. בעניין סמרטוט שמניחין עליו רטיה, אם יש בו איסור כלאים

וסמרטוט שמניחין עליו רטיה, מלוגמא או איספלנית, ומניחין על המכה, הנה ברמב"ם פ"י מכלאים הי"ט, כתב אע"פ שבשרו נוגע בהן, הרי אלו מותרין, שאין דרך חימום בכך. וכתב בכ"מ שהוא תוספתא, וברדב"ז הובא לשון התוספתא, איספלנית מלוגמא ורטיה, אין בהן משום כלאים. ובכ"מ כתב גם שכן משמע בירושלמי סוף כלאים. אבל בב"י סוף

סימן ש"א, כתב שתי פעמים שהוא מתוספתא ולא כתב שהוא מירושלמי. ועיין בביאורי הגר"א סימן ש"א ס"ק כ"א, שמירושלמי משמע דאסור, ותלה זה במחלוקת רבא ור' אשי בביצה דף ט"ו ע"א, וגורס במקום אמר רבא, כגירסא שלפנינו, אמר רב פפא, הני צררי דפשיטי אין בהן משום כלאים (רש"י, צררי דפשיטי, שצרורין בו מעות מותר לתיתן בחיקו, שהמעות מקשין אותו ואינו מחמם), דבזרני (רש"י, שצרור בהם זרעים) יש בהן משום כלאים, שכן הוא גירסת הרא"ש בסוף הלכות כלאי בגדים, שהוא ברא"ש פ"ט דנידה. ור' אשי פליג ואמר אחד זה ואחד זה אין בהן משום כלאים, לפי שאין דרך חימום בכך. ור' ירמיה דירושלמי (שבעי היו בראשו פצעיות, יהב סיפלני דסמרטוט דעמר על חדא, וספלני דסמרטוט דכיתן על חדא, אם אסור משום כלאים, ואמר ר' יוסי שאין לך אסור אלא נשוך בלבד. משמע שאם הסמרטוט הוא כלאים ממש, אסור אף שיש בו איספלנית) הוא כר"פ, ואנן קיי"ל כר' אשי. וסמרטוט שמניחין עליו רטיה, או מלוגמא או אספלנית וכיוצא בהן דמי לצררי דבזרני, ולכאורה יש למחוק מהכ"מ זה שכתב שכן משמע מהירושלמי. עכ"פ לדינא מותר, דאין בה משום כלאים, כדאיפסק ברמב"ם וטור וש"ע סעיף י"ד. אבל פשוט שאם מניחין על סמרטוט הרטיה עוד בגד להחם ממש, אף שלא טוב החימום להמכה כדאיתא בב"ק דף פ"ה ע"א, מ"מ יהיה אסור, כיוון שדרך האינשי לאגד כדי להתחמם. אבל הוא דווקא כשאגד כדרך האינשי, דאם אגד באגד יתירא מסתבר שלא יהיה איסור כלאים, אף לרבנן דמחייבי לחובל (בב"ק שם, אם כיסה הנחבל את מכתו באגד מפני הצינה ומחמת זה עלו בה צמחים, כיוון שסבירא להו דמותר לנחבל לעשות כן) מחמת שאיכא אינשי דקשה להו לסבול צינה, ואוגדין באגד יתירא, דמ"מ וודאי הן מועטין, שוודאי שלעניין כלאי בגדים יש להחשיב זה אין דרך חימום בכך. ואף שיש מקום לומר דאין דרך חימום בכך שמותר, הוא דווקא כשאין כוונתו לחימום, אבל בכוונתו לחימום אף שאין דרך חימום בכך אסור, לא משמע כן, דא"כ איך סתם להתיר בדברים שאין דרך חימום בכך, והל"ל דהוא דווקא כשגם אין מתכוין לחימום. אלא משמע שמותר בכל אופן.

[כה]. החיוב ללבוש בגד של ארבע כנפות, ולברך על הציצית

ומה שראית וגם שמעת שבכמה ישיבות, שהבחורים אין מברכין על הציצית בבוקר, כשלובשין הטלית קטן, פשוט שהוא שלא כדין, אם יש בו כשיעור ג' ריבעי אמה מכל צד לבד בית הצואר, כדאיתא במ"ב סימן ט"ז סק"ד. ואם אין בו כשיעור ניחא מה שאין מברכין, אבל תימה הוא שבני תורה ילבשו ט"ק שאינו מחוייב בציצית, דוודאי היה להו להקפיד ללבוש ט"ק החייב בציצית, מליבטל ממצוות ציצית, אף באופן שאין

עוברים אם אין מקיימין מצוות ציצית. דאמר מלאכא לרב קטינא דהיה לבוש בסדינא דפטור מציצית, דבזמן דאיכא ריתחא ענשינן אעשה דלא מיכסי בבגד החייב בציצית (מנחות מ"א ע"א), ולכן וודאי שצריכין מנהלי הישיבות להזהיר את כל התלמידים שהם כבר בני י"ג שנה שילבשו בגד החייב בציצית. ואני בעצמי לובש מטעם זה בימי הקיץ החמים ביותר ט"ק מצמר, כדי שאקיים עשה דאורייתא. אבל על הבחורים דבישיבה אין להקפיד בזה מפני הקושי דהחום. אבל לכה"פ שילבשו בגד ד' כנפות כשיעור ממינים אחרים, כמו צמר גפן וקנבוס וכדומה, שהם בגדים דקים ביותר. אבל לא מאלו שנעשו מניילאן ורייען וכדומה, כי לע"ד הם פטורין מציצית, עיין במה שכתבתי באג"מ או"ח ח"ב סימן א'.

[כו]. מי שאינו נצרך לעירוב תבשילין אם חייב לעשותו מכל מקום

עירוב תבשילין, אם כבר הכין כל מה שצריך לאפות ולבשל לצורך שבת, וגם שיש לו נר דלוק, ליכא מצוה לעשות עירוב תבשילין. וכן הוא כמפורש במג"א סימן תקכ"ז סק"א שכתב דמי שהוא בבהכ"נ ולא הניח ע"ת, ואם ילך לביתו להניח ע"ת יעבור זמן המנחה, יתפלל מנחה ולא יניח ע"ת, דיוכל להקנות קמחו לאחרים. ואם הוא חיוב מצווה בכל אופן, הרי יש לחייבו לילך לביתו ולעשות ע"ת מצד המצווה. אלא משמע דרק כשצריך לבשל לצורך השבת איכא חיוב מצוות ע"ת, ולא כשאינו צריך. ולכן מחדש המג"א דאף בצריך לבשל לצורך השבת נמי, אם יש לו עצה להקנות קמחו לאחרים, אינו צריך לחזור לביתו. אבל מ"מ לאחד שישאל מתחלה בערב יו"ט איך שיעשה, אם יכין הכל מעיו"ט ולא יצטרך לעשות ע"ת, אם יש לו גם נרות דלוקין, או שיעשה ע"ת ויבשל ביו"ט ערב שבת לצורך שבת, צריך וודאי לומר לו שיותר טוב שיצטרך לעשות ע"ת, כדי שלא יצא מזה קלקול.

[כז]. טעות בס"ת שנכתבה מילה אחרת, אבל אין שינוי בכוונה

בדבר שבמקום ושבתם איש לירושתו שבסוף פרשת דברים (ג', כ') נכתב וישבתם, שהוציאו ס"ת אחרת, שנסתפק כתר"ה אולי אין שונה מהכוונה, ולא היה צריך להוציא אחרת. פשוט שהיה צריך להוציא אחרת, כיוון שהוא ממש תיבה אחרת, ודומה זה לכשב במקום כבש ולהיפוך, עיין בסימן קמ"ג סעיף ד' ברמ"א, ועיין במ"ב ס"ק כ"ו.

[כח]. חולים בבתי חולים ונוסעים באניות אם אוסרים זע"ז מלטלטל שם

כל החולים שנמצאים בבית החולים אינם אוסרין זע"ז מלטלטל, וכן האנשים שנוסעים בזה"ז בספינות גדולות אינם אוסרין זע"ז, משום שכולן מזונותיהן וכל צרכיהן הוא על בעלי בית החולים ועל בעלי הספינה, והוא פשוט.

[כט]. אם כתיבת כהן או לוי מעכבת בכתובה
בכתובה שהחתן היה לוי, ולא כתבו עליו הלוי כשרה. ל"מ לעצם הדין שלא היו כותבין, כמפורש בכתובות דף כ"ד ע"ב, ועיי"ש בתוד"ה אמנה, דלא היו כותבין בשטרות שהוא כהן אלא רק בהוחזק שני יב"ש, וכן הוא בלוי, ורק לפי המנהג שכותבין כהן ולוי שייך לידון, אבל פשוט שלא נהגו זה לעיכובא. וגם מסתבר שאף אם היו נוהגין לעיכובא, לא היה מנהגן כלום.
[ל]. אם להגיע נר אל נר לעשות אבוקה בהבדלה שבליל יום טוב, והדלקת נרות בזה"ז שיש בבית אור גדול דחשמל
בהבדלה דיו"ט אצל השולחן שאומרין יקנה"ז, נוהגין הרבה אינשי שדרכן בחול לעשות אבוקה בנגיעת האש של נר אחד לשני, לעשות כן גם ביו"ט, וכמו שוודאי ראה כן בבית אביו. ואין לחוש למה שברגע זה נימס החלב, שהרי אין שום צורך לכלום בהיתוך משהו דחלב שנעשה מזה. שאף אם היה זה ההיתוך מלאכה ממש, הרי היה מותר להערוך (הובא בתוס' כתובות ו' ע"א ד"ה האי מסוכרייתא), דס"ל דפסיק רישא דלא ניחא ליה כלל ליכא שום איסור, אף לא מדרבנן, ור"ת שם סובר ג"כ כוותיה. ולכן בהא דהיתוך חלב הנר ע"י הדלקתו, שאפילו אם היה מכוין לכך אין בזה חיוב מלאכה, דאין דרך היתוך חלב בכך, והוא גם משהו שאין ראוי לשום דבר, אף אם יפול טיפה הנימוסה במקום שיהיה שייך להסיר משם בקלות שלא ע"י כיבוס, וגם הא ברור שלא ישתדלו כלל להסירה באופן שיהא משומר, שא"כ אף במתכוין לזה לא היה בזה שייכות מלאכה, שאף לכו"ע באינו מתכוין לזה ליכא שום איסור. ולבד זה, אם צורך האדם הוא באור גדול שנעשה מזה שמדבק שתי אשיות הנרות, הרי וודאי אין שום חשש, דהא מותר להדליק להאור באופן זה, שיהא האור גדול כאבוקה, ולא היה שייך לחוש למה שעי"ז נימוח חלב, דהא לצורך להאיר ביו"ט הוא עושה, שלהאיר הוא בדין אוכל נפש. לכן אף שמה שצורכו עתה באבוקה אינו עושה בשביל צורכו להנאת האורה, נמי אין לאסור, מחמת שעכ"פ הוא להגדיל האורה, שהוא עניין הנאה. וגם כיוון שלהאיר יותר הוא עניין הנאה, יש בעצם הנאה מכל גדלות האורה אף שהוא לרגע אחד. ומה שאינו עושה כן כל העת, הוא מחמת דלא איכפת ליה גם בחסרון הנאה זו, שוודאי גם זה מותר ביו"ט. שגם בעיקר הדלקה מותרין ביו"ט, אף שלא איכפת לו גם בפחות, ולכן אין לחוש לזה כלל.
איברא דיש לעיין בזה"ז שאור הנרות ממש, לעניין הנאה מריבוי האורה דבא מהנרות, אין בזה כלום, אחרי שאיכא אור החשמל (העלעקטרע). שיש לידון בין בעצם חיוב הדלקת נרות, וכ"ש לעניין יו"ט. אך שלעניין עצם הדלקת הנרות אולי שייך לחייב בשביל

מה שאירע שנתקלקלה מכונה הגדולה שנעשה שם עניין אור החשמל. ואף שאינו מצוי כלל, כיוון שעכ"פ איכא מציאות זה, יש לחייב שידליקו נרות. ואף אם מתחילה לא היו מחייבין להדליק בשביל דבר שלא מצוי כזה, אבל כיוון שכבר חייבו חכמים, מחמת שלא היה אור החשמל לתשמיש האורה, אין לפטור אף כשכבר משתמשין כל התשמישין לאור החשמל, כיוון שעדיין איכא חשש קטן. ולעניין כשאין ידו משגת לקנות נר לשבת ויין לקידוש, איתא בסימן רס"ג סעיף ג', דנר קודם, ואף לנר חנוכה קדים משום שלום הבית, נראה פשוט שבזמננו שאיכא נרות החשמל, אם איכא נר חשמל וחסר הנר לכבוד שבת שהאשה מדלקת ומברכת, ודאי יין לקידוש היום קדים. דבשביל חשש הרחוק דשמא תתקלקל המכונה שאינו מצוי כלל, אין להקדים, אף שנשאר החיוב איכא חילוק לעניין זה. אבל לעניין מה שגם בזמננו שדולקים בבית נרות החשמל, מדליקות נרות ביום טוב שחל בערב שבת ומברכות, לכאורה תמוה. דבשביל להוסיף אורה אינו כלום, ובשביל מה שאירע שמתקלקל, לא שייך להתיר לעשות מלאכה ביו"ט בשביל דבר שלא מצוי כזה. ומוכרחין לומר דבשביל כבוד השבת נמי הוא צורך גדול דהאדם לעשות, כמו האכילה. שמדאורייתא היה מותר, מטעם דצורכי שבת נעשין ביו"ט, ומדרבנן נמי מותר ע"י עירוב תבשילין, כדאיתא בפסחים דף מ"ו ע"ב לר"ח.

ולרבה שם דבלא הואיל ומיקלעי ליה אורחים חזי ליה אסור להכין מיום טוב לשבת, גם על ידי עירוב תבשילין הא יקשה, שלא שייך לתרץ לכאורה, דהא אף אם מיקלעי ליה אורחים, אין צורך להו להדלקת הנרות, מאחר דאיכא חשמל. אבל הא אף בזמן שהוצרכו לנרות, לא שייך לומר הואיל ומיקלעי אורחים על הנרות שמדלקת בפירוש לשם שבת, ומברכת להדליק נר של שבת, שזה לא שייך בנרות שמדליקין לאורחין, ומ"מ מותר. וא"כ צריך לומר שלרבה אין צורך לעירוב תבשילין לאדלוקי שרגא, דבל"ז מותר להדליק ביו"ט אף שלא לצורך כלל, וכדסובר הרמב"ם בפ"א מיו"ט ה"ד. וסוגיא דפסחים דלוקין על הבערה הוא אליבא דב"ש, וכדכתבו גם התוס' שם בפסחים מ"ז ע"ב ד"ה אהבערה, ולב"ש יש לומר דאה"נ דלא יכלו לאדלוקי שרגא מיו"ט לשבתא, אליבא דרבה.

עכ"פ חשש נמיסות חלב ליכא כלל, ויש לכתר"ה לנהוג כמנהג כתר"ה בכל הזמן וכמנהג בית אביו ורוב ישראל.

[לא]. בעניין המנהג להסתכל בכפות הידיים ובציפרניים לאור נר הבדלה אחר הברכה לעניין הסתכלות אחר הברכה על הנר, מפורש בש"ע סימן רח"צ סעיף ג', שהמחבר כתב נוהגין להסתכל בכפות הידיים ובצפרניים, והרמ"א הוסיף פרטים, שיאחוז הכוס ביד

שמאל בשעה שמסתכל, וההסתכלות יהיה בצפרני יד ימין, ויש לו לכפוף האצבעות לתוך כדי שיראה הצפרנים עם הכפות בבת אחת. ובמג"א סק"ה, דאח"כ פושטין האצבעות ורואין מאחוריהן. וגם בטור הוזכר שמסתכלין בצפרניים מפרקי דר"א, שא"כ הוא עוד מנהג בזמן תנאים הראשונים. ובד"מ אות ב' איתא ומנהגן של ישראל תורה, שנוהגין לכפוף האצבעות ולראות הצפרניים. עכ"פ הוא מנהג גדול עוד מזמן התנאים. והמרדכי הביא זה בשם תשובת הגאונים. שלכן אף שאינו מעכב, הוא מנהג גדול בישראל עוד מזמן התנאים, ומסתמא אף קודם. ואותו האברך שאמר שאין צריך, הוא אדם שבודה דברים מליבו, וצריך לומר שהוא כמתלוצץ על מנהגי ישראל, שהוא ח"ו כמלעיג על דברי רז"ל. ורק אפשר שהוא מחסרון ידיעה שלא ראה ולא למד דברי רבותינו הפוסקים הראשונים והאחרונים, ומחוייב לחזור בתשובה. וכתר"ה יעשה כמנהג כל ישראל מכל הדורות. ועיין בבאורי הגר"א בש"ע שם, שלבד הזוהר הביא גם מפסיקתא ומילקוט תהילים תשכ"ג על קרא דכל עצמותי תאמרנה, שמפורש שם בצפרניים עושין פריעה ומליקה ובהן להסתכל אור להבדלה. הרי נמצא מפורש שהוא דינא ממש ממנהגא, שמפורש גם במדרשים, שמחוייבין לעשות כמותן כל ישראל, לבד מהזוהר שהוא מחכמת הקבלה שאין כופין לעשות. וגם מצד ספר הזוהר מחוייבין לעשות, כשליכא סתירה מגמ' וממדרשים המפורסמים. ובכלל צריך לידע שכל דבר שנוהגין בו אף רק חלק מישראל אינו דבר בטל, וצריך לעיין הרבה למי שרוצה לבטלה לומר שאין זה מנהג הראוי ובטעות נהגו, כי חזקה על כל מנהג שנעשה על פי חכמי וגדולי התורה.

[לב]. בעניין מה שכתב המ"ב שצריך לקרוא תיבת זכר בפרשת זכור פעמיים, אם יקרא רק התיבה פעמיים או את כל הפסוק

בהא דהביא המ"ב סימן תרפ"ה ס"ק י"ח שבפרשת זכור איכא מחלוקת בקריאת זכר עמלק. שי"א שצריך לקרות זכר עמלק הזיין בצירי, וי"א שצריך לקרות זכר עמלק בשני סגלין, שלכן מהנכון שהקורא יקרא שניהם. שנסתפק כתר"ה אם יקרא את כל הפסוק שני פעמים, אך בשינוי בתיבת זכר, או שסגי לקרות תמחה את זכר עמלק בצירי תחת הזיין, ותיכף יאמר זכר עמלק בשני סגלין, וימצא שישמעו קריאתו תמחה את זכר עמלק זכר עמלק. הנה לחזור כל הפסוק וודאי אין להצריך, דאין בזה משום כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן, דהכל שומעין שהוא אותו הקרא, והחזרה הוא רק בשביל שמא לא קרא כהוגן, שרק חד מנהון הוא קריאה, ואידך הוא קריאת טעות בעלמא, שאינו מחזיר את כל הקרא אלא מה שטעה בלבד. אבל יותר ראוי שיתחיל לחזור מתמחה, היינו שיאמר הקורא תמחה את זכר עמלק, תמחה את זכר עמלק. והוא מטעם דכשיקרא

את זכר זכר עמלק, הא אפשר לטעות שהפירוש הוא שהציווי הוא למחות רק את זכר הזכרים של עמלק, ושייך גם שיטעו לומר שכן כתוב בתורה. ואם יקרא את זכר עמלק זכר עמלק, אף שלא שייך שיטעו שכן כתוב בתורה, אפשר שיטעו השומעין שהוא פירוש על מה שקרא בתורה שימחו זכר עמלק, שהוא סגי במה שיהרגו את הזכרים. ואף שאין דרך הקורא לפרש, יהיה הטעות אצל המתרגם בזמן שהיו מתרגמין. ואף שסגי באם יקרא את זכר עמלק את זכר עמלק, אבל כיוון שצריך להוסיף יותר ראוי להוסיף מתמחה שהוא התחלת המצווה, וזה טוב לכתחילה לעשות.

ומצינו דבמגילה שנוהגין לקרא בקרא דאשר נתן המלך, דכתיב שם להשמיד להרוג ולאבד, מספק לקרוא תיבת להרוג בלא ואו, ולחזור ולקוראו ולהרוג בואו, שקורא להשמיד להרוג ולאבד להשמיד ולהרוג ולאבד. ואח"כ בקרא דנקהלו היהודים דכתיב שם ואיש לא עמד בפניהם, לקרוא שניהם מספק, שקורא ואיש לא עמד בפניהם ואיש לא עמד לפניהם, שג"כ אין חוזרין לתחילת הקראי, וגם לא בתיבות אלו לבד, אלא שחוזרין להתחלת תיבות השייכות בהכרח, משום שכן יותר ראוי להבין, ולא לטעות בכלום. אבל בדיעבד מסתבר שאם יחזור לומר תיבת הספק בקריאת שניהם יסגא. אבל לכתחילה צריך, וגם נוהגין, כדכתבתי. וכבר הוריתי דכמו שחוששין לקרוא שניהם זכר וזכר בקריאה דפרשת זכור, צריך גם לקרוא כן בפרשת השבוע, דהוא כשקורין בשבת דפ' כי תצא באלול. והוא עוד כ"ש לדינא דבקריאת פ' זכור אף אם נימא שרק אז הוא מדאורייתא, ליכא הכרח שנצטרך לקריאה תמה, דלא נמצא בגמ' שנדרש ע"ז מקרא כמו שדורשין בק"ש בברכות דף ט"ו ע"ב, דתני ר' עובדיה קמיה דרבא מקרא דולמדתם שיהא למודך תם. אבל בקריאת התורה איכא קפידא גדולה מטעם שנמצא שלא קרא תיבה זה.

[לג]. אם אשה יכולה להוציא איש ידי חובת ההגדה

אם האיש אינו יכול לומר את ההגדה ואשתו יודעת, הנה פשוט לכאורה דמאחר שהאשה נמי חייבת באמירת הגדה כאנשים, דבכל חיובי פסח האשה חייבת מהיקשא דכל שישנו באכילת חמץ ישנו באכילת מצה, שהוא גם לכל מ"ע דאיכא בפסח מדאורייתא. והא דהוצרך ריב"ל בפסחים דף ק"ח ע"א, על מה שחייבות נשים בד' כוסות, לטעם שאף הן היו באותו הנס, הוא משום דכיוון דהוא רק מדרבנן היה מקום לומר דכיוון דהוא זמן גרמא, שהתורה הקלה להן בשאר מצוות, לא תיקנו להן רבנן, אף בפסח שחייבות במ"ע שמן התורה. לכן אמר ריב"ל שגם לנשים תיקנו, מטעם שאף הן היו באותו הנס.

ול"ד ד' כוסות להסיבה, דאשה חשובה צריכה הסיבה (פסחים ק"ח ע"א), ואף למה שסתם נשים א"צ הסיבה הוצרכו לטעמים. ואיתא ברשב"ם שני טעמים, טעם ראשון מפני אימת בעלה וכפופה לו, וטעם שני משאילתות דר' אחאי דלאו דרכייהו דנשי למיזגא. ואיכא חילוק לדינא לבד חילוק הטור (סימן תע"ב) דפליגי באשה אלמנה וגרושה, דהוא בבעל שאינו מקפיד, שלטעם ראשון צריכה הסיבה כדאיתא בח"י סימן תע"ב ס"ק ח' בשם הרוקח, שכל אשה שאין בעלה מקפיד עליה צריכה הסיבה, ולהשאילתות סתם נשי פטורות מהסיבה, אא"כ היא חשובה שדרכה ג"כ בהסיבה. ובב"י איתא דהר"י בשם התוס' כתב שכל הנשים שלנו חשובות הן וצריכות הסיבה (והב"ח הקשה להרשב"ם בפירוש עצמו שהוא מטעם אימת בעלה, הרי גם אשה חשובה צריך שתהא עליה אימת בעלה. ולא מובן קושייתו, וכי הוא מצווה ורצון החכמים שתהא אימת בעלה בדברים בעלמא שאינו נוגע לו, וגם בבטול מצווה. וגם אין זה דבר טוב לפני הבעל שיקפיד על אשתו, כדחזינן שכמה מאות בשנים שלא מקפידין על זה, כדאיתא בב"י בשם הר"י בשם התוס', שכל הנשים חשובות הן וצריכות הסיבה, וגם מהמרדכי הביא כן. ולא שייך לפרש שכל הנשים נעשו חשובות ממש, דהבעל צריך לכבדן אף מדרך העולם. אלא בהכרח שהוא מצד שהכירו במשך הזמן שאין להאינשי במה להתגאות נגד נשותיהן, והנשי הכירו צורך הגדול שיש להאינשי בהן. והמיעוט חשובות שהיו בכל הזמנים היו נשי כאלו שהכירו צורך הבעל בהן, כמו שיש להו צורך בבעליהן, והכירו שגם בעליהן יודעין זה) דהסיבה הא אין זה דבר חדש, אלא תיקנו דמעשה אכילתו ושתייתו שחייבה תורה להכיר החירות והגאולה, יהיה באופן שיותר יש בו היכר החירות. ומכיוון שגם להאשה חייבה תורה אכילת מצה להיכר זה, שזהו טעם המפורש בתורה שמחוייב כל אדם לומר בשעת אמירת הגדה כדאר"ג, שייך לחייב בתקנה זו גם להאשה לאכול באופן ההיכר ביותר. אבל שתיית ד' כוסות שהוא חיוב דבר חדש, היה שייך לומר שכיוון שהוא רק מדרבנן לא חייבו לנשים.

ועיין שם בפסחים שבסוף הדף איתא גם ברייתא, דהכל חייבין בד' כוסות הללו אחד אנשים ואחד נשים, ולא הוזכר טעם על מה שחייבות גם נשים. ודוחק לומר שריב"ל אמר זה לטעם על מה שתניא בברייתא דחייבות נשים בד' כוסות, דהא משמע דלא קאי אברייתא, ואולי משום דלא ידע הברייתא. דהא לא אמר ריב"ל בלשון מ"ט נשים חייבות כד' כוסות, אלא אמר גם הדין בלשון חידוש. שא"כ משמע קצת מזה דהברייתא עצמה לא מצרכא טעם על מה שחייבות נשים בד' כוסות, משום דחייבות נשים בכל מצוות הפסח מדין התורה, וממילא הוא גם במצוות דרבנן, ופליגי בזה ברייתא וריב"ל,

דריב"ל תנא הוא ואין להקשות עליו מברייתא. ונמצא לפ"ז שבכל מ"ע דפסח דאורייתא, חייבות נשים מעצם הדין, ואף בהסיבה שהוא מ"ע דרבנן, שהוא באופן קיום מ"ע דמצה דאורייתא נמי הוא חיוב מעצם הדין, וא"צ לשום טעם. ורק בד' כוסות שהוא תקנה למצווה מצד עצמו, שם פליגי. דלהברייתא נמי א"צ לטעם, ולריב"ל צריך לטעם דאף הן היו באותו הנס.

אבל התוס' כתבו דלריב"ל אי לאו האי טעמא שאף הן היו באותו הנס, לא היו נשים חייבות בד' כוסות, משום דנשים פטורות ממ"ע שהזמ"ג. והוא משום דסברי דלא ילפינן לחייב נשים ממה שהוקש מצה לחמץ, אלא לחייבן במ"ע דמצה, אבל לא במצוות האחרות דאיכא בליל פסח, מטעם שהן עשין דהזמ"ג. שלכן אם ד' כוסות היה מ"ע דאורייתא, היו פטורות. וממילא כתבו דאע"ג דד' כוסות דרבנן, נמי הי"ל לפוטרן, משום דכעין דאורייתא תיקון, שכיוון שהוא עשה שהזמ"ג לא תיקנו לחייבן. וחידש ריב"ל דמ"מ חייבות, משום שאף הן היו באותו הנס, שלכן תיקנו גם לנשים במצוות ד' כוסות. ומשמע מתוס' דדווקא משום שהוא דרבנן חייבות מהאי טעמא, אבל אם היה דאורייתא לא היה מועיל טעם דאף הן היו באותו הנס לחייבן. כדכתבו אח"ז בד"ה היו, לעניין מה שפטורות נשים מסוכה אף שאף הן היו באותו הנס דבסוכות הושבתי, משום דלסוכה הוא עשה דאורייתא, וטעם זה דאף הן היו באותו הנס אינו מועיל אלא בד' כוסות דרבנן, ומאחר שהוא תקנה דווקא לכן יש לנו לומר דוודאי תיקנו גם להן, מטעם זה דגם הן היו באותו הנס.

שא"כ נמצא שלעניין אם נשים חייבות בהגדה, לפי' ראשון פשיטא דחייבות. דאמירת הגדה בליל ראשון דפסח הוא מ"ע דאורייתא, כדאיתא בפסחים דף קט"ז ע"ב, ונמנה במניין רמ"ח העשין, כדאיתא ברמב"ם במניין המצות עשה קנ"ז, ובריש הלכות חמץ ומצה. וברפ"ז כתב מצוות עשה של תורה לספר בניסים ובנפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל ט"ו בניסן, ומבאר שם פרטי דיני הגדה. ולפי' התוס' אין לחייבן מן התורה אם ליכא קרא אחרינא. וכיוון שלא מצינו שנדרש מקרא חיוב לנשים בהגדה, נמצא שלפי' התוס' אין חייבות נשים בהגדה, שא"כ אין יכולות להוציא את האנשים. ולפי' הראשון חייבות בהגדה, וממילא יכולות להוציא גם את האנשים. וכיוון שאיכא בש"ע סימן תע"ב סעיף י"ד, גם הנשים חייבות בד' כוסות ובכל מצוות הנוהגות באותו לילה, משמע דהוא ממש כהחיוב שאיכא לאנשים, דבמה שהוא מדאורייתא גם הנשים מחוייבין מדאורייתא. דהוא משום דסברי כפירוש א', שלכן לדינא חייבות הנשים באמירת הגדה ויכולין להוציא לבעליהן כשאין יכולין בעצמן. דהא הרמב"ם לא הזכיר

טעם דריב"ל לטעם שאף הן חייבות, אף לא בד' כוסות, וכן לא הזכיר הטור סוף סימן תע"ב. והוא משום דסברי כהברייתא דלא הוזכר טעם זה, אלא שההיקש שילפינן מזה שחייבות במצה מחייבן בכל מצות ליל הפסח. וכיוון שלעניין מצוות ליל פסח הן שוין לחיוב, אין צורך לטעם, כהברייתא.

אבל עיין בב"י, שכתב נשים חייבות בד' כוסות שאף הן היו באותו הנס, ומטעם זה צריך לומר שהן חייבות בכל מצוות הנוהגות בלילה. והוא דלא כתוס' דסברי שלעניין מ"ע דאורייתא לא אמרינן טעם זה, כדהוכיחו מסוכה, אלא סובר הב"י דגם למ"ע דאורייתא, נמי אמרינן טעם זה. ואף שבברייתא לא הוזכר טעם זה, סובר דיש לפסוק כריב"ל. או שאף שלא נאמר בברייתא הטעם, ליכא הכרח שפליגא. והוצרך להטעם משום דהקרא הא נאמר רק במצה, ואין למילף שאר מצוות, אף אלו שמדאורייתא, ממצה שחמירא שנאמרה בתורה בלשון חיוב לכל שבעת ימי הפסח. ואף שנתמעט שכל ימות הפסח הוא רק רשות, ונימא כהסוברים דהוא רשות ממש בלא שום עניין מצווה נמי, עכ"פ יש להחשיב זה לחומרא מה שנאמרה בלשון חיוב מצווה. אבל מאחר שאיכא הטעם דאף הן היו באותו הנס לא פרכינן, וילפינן מיניה שהנשים מחוייבות בכל מצוות הפסח כמו שמצינו במצה, וזהו כוונת הב"י, ואיתא כן גם במג"א ס"ק ט"ז. אבל מש"כ המג"א זה גם לתוס' במצוות הפסח, וחילקו מסוכה, הנה התוס' לא סברי כן, אלא שגם במצוות הפסח באלו שהן מדאורייתא אינו מטעם זה, אלא רק במ"ע דהן מדרבנן אמרינן טעם זה.

ונתבאר היטב שיטת התוס', והרמב"ם והטור החולקין עלייהו, ושיטת הב"י. אבל לא משמע כן כשיטת הב"י להרמב"ם והטור, שלא הזכירו טעם דהן היו באותו הנס, אלא סברי כדלעיל. עכ"פ להרמב"ם והטור והש"ע יכולה אשה להוציא את בעלה שאינו יכול לומר הגדה, ושכן יש להורות. אבל בברהמ"ז שהוא ספקא דבעיית רבינא בברכות דף כ' ע"ב, בנשים, דשמא אין חייבות מדאורייתא אלא רק מדרבנן, לא תוכל להוציאו לבעלה בסעודת ליל הפסח, שוודאי היה כדי שביעה שחייב מדאורייתא.

[לד]. בעניין נטל תגו של דלית ועשאו ריש בשבת

באחד שמחק בשבת מאות דלית רק הריבוע, ונעשה ריש, מפורש בגמ' שבת סוף דף ק"ד, על הא דתניא הגיה אות חייב, דמוקים רבא שנטלו לתגו של דלית ועשאו ריש. ואף שהוא רק אות אחת, איירי שם דהיה באופן שחייב על אות אחת, כדפרש"י דהיה זה השלמת ספר דחייב. וגם צריך לומר דלא היה ס"ת, דהא בתיקון כזה דע"י מחיקה, דהוא חק תוכות, לא נתכשרה לקריאה, וגם לא לקיום מצוות כתיבת ס"ת, דצריך בכתיבת ס"ת שתהיה כתובה כדין, שהוא ע"י כתיבה ולא ע"י מחיקה, כמפורש בש"ע או"ח סימן

ל"ב סעיף י"ז. וגם יהיה אסור להשהותו, כדא"ר אמי בכתובות דף י"ט ע"ב, וממילא מסתבר שלא יתחייב המוחק, שהרי לא רק שלא תיקן כלום אלא עוד קלקל, שהרי עלול עי"ז שישכחו באיזה מקום היה, ולא ידעו לתקן. אלא איירי בספר בעלמא. ונצטרך לומר דדווקא מחמת שנחשב כותב חייב, אבל אם לא היה נחשב כותב לא היה חייב, דהוי כתיקון בלא עניין מלאכה, שלא היה שייך לחייב. ולפ"ז אולי ניחא מה שהרמב"ם פי"א משבת הי"ג, כתב המגיה אות אחת ועשה אותה שתיים, כגון שחילק החית ונעשה שני זיינין חייב, דהוא ציורא דר' ששת (בשבת ק"ד ע"ב) ולא כתב ציורא דרבא, דנטל לתגו של דלית ועשאו ריש. ומשמע מהמ"מ שעמד בזה, אבל ניחא ליה משום דחדא ציורא נקט, ואין צורך לכתוב ציור השני דרבא. דהא אחר שהביא המ"מ לשון הגמ' שני התירוצים, דרב ששת ורבא, מסיק, והביא רבינו אוקימתא דר' ששת, בלא לשון קושיא, דהוא משום דכוונתו דאין צורך להביא שניהן, דלדינא הוא ממש דבר אחד, וליכא חידושא יותר בתירוצא דרבא. אבל הוא דוחק, דיקשה דא"כ לאיזה צורך אמר רבא אוקימתא שלו השניה, בנטל לתגו של דלית ועשאו ריש, שהוא רק אות אחת שליכא חיוב אלא באופן רחוק. הא אוקימתא דר' ששת יותר ניחא, שאיכא חיוב ברור באופן כזה, בכ"מ שהיה זה. ולכן אפשר שרבא מחדש דגם הא דנטלו לתגו של דלית ועשאו ריש, נמי אינו חייב אלא משום שנחשב כותב להריש. אף שהחיוב הוא דווקא כשנתקן בזה כל הספר, שכבר היה כתוב ולא היה חסר אלא תיקון זה, שהיה כתוב דלית תחת ריש, שהיה מקום לומר דאף דלא נחשב זה ככותב ממש ריש, כיוון שהוא רק מגיה משהו, וגם במעשה מחיקה ולא במעשה כתיבה, מ"מ חייב מצד שעכ"פ תיקן בזה כל הספר, קמ"ל רבא דאף זה שחיובו הוא משום שתיקן כל הספר, הווי חיובו דווקא מצד שהוא נחשב כותב. דתיקון אף היותר גמור, לא שייך לחייבו בלא מלאכה. ואף שבכתב אות אחת והשלימה לספר, הרי עדיין לא השלימה אלא בחצי שיעור כתיבה שאינה בחשיבות מלאכה, ומ"מ חייב, שא"כ משמע דתיקון ספר שלם הוא בחשיבות מלאכה, אף בליכא מצד הכתיבה חשיבות מלאכה. צריך לומר דרבא מחדש דזה אי אפשר כלל לומר דתיקון ספר, אף שיהיה שלם, יתחשב למלאכה, שלא מצינו כה"ג במשכן. אלא בהכרח צריך לומר דהוא מצד הכתיבה, שאף כתיבת אות אחת הוא כתיבה בעצם. אבל תנן דווקא כותב שתי אותיות, משום דבעינן מלאכה חשובה, ואין להחשיב כתיבה מלאכה חשובה בשביל מה שכתב סמוך לכתב, ואף רק סמוך לאות אחת הכתוב כבר. דמלאכה גרועה לא נאמרה לחיוב מאלו מלאכות שלא נאמרו בעצמן, אלא נלמדו ממשכן. כדחזינן דבטיוט מטייט בעלמא, אף במקום שאיכא צורך בהטיוט כהא דר"פ גט פשוט (ב"ב קס"ג ע"א, כדי

שלא יהיו העדים רחוקים מהשטר), לא יתחייב בשבת. שלכן גם כתיבת אות אחת אין להחשיבה אלא מלאכה גרועה, שאין למילף אותה, אלא דווקא בכתיבת שתי אותיות שהיא מלאכה חשובה, שאיכא משמעות בכתיבתו מצד עצמו. וחידש רבא דכתיבה שהיא מלאכה גרועה אף שתיקן בכתיבתו, הוא בכתיבות בעלמא שליכא חשיבות לכתיבת השני יותר מכתיבה בעלמא. אבל כשאיכא לכתיבתו חשיבות בעצם דליכא בכתיבה דעלמא, כהא דהשלימו לספר, היא וודאי מלאכה חשובה וחייב על מלאכת כותב גם באות אחת. אף שליכא עניין חיוב מלאכה מצד תיקון, אף שתיקנו לספר שלם. שלכן בהא דרבא ליכא חידושא לדינא, אלא רק חידושא בטעם חיוב הברייתא דכתב אות אחת והשלימה לספר חייב, דהוא משום דהווי כתיבה ממש, לא הוצרך הרמב"ם למינקט זה.

[לה]. מינוי גבאי שאינו שומר תורה ומצוות

הנה לבחור גבאים בביהכ"נ, ודאי אסור למנות אלו שאינם שומרי תורה. וכשהן ידועים לאינם שומרי שבת, הרי מדינא הם כמומרים לכל התורה כולה. ואף אם נימא דידוע שהוא רק לתיאבון, הוא עכ"פ מומר לתיאבון לכל התורה, ויש לאסור למנותו ולכבדו בעניני ביהכ"נ, אף אם הוא אדם שבני העיר מכבדין אותו מצד מדותיו ומעשיו שמתנהג עם האינשי. דהרי מאחר שאינו מחשיב לכל ענייני הקדושה, וגם מצד התרגלותו בחטאים גדולים, הוא כבר אינו מאמין בעיקרי האמונה. ועיין ברמב"ם סוף פי"א מהלכות עדות, שהאפיקורסין והמומרין לא הוצרכו חכמים למנותן בכלל פסולי עדות, שלא מנו אלא רשעי ישראל, אבל אלו המורדין הכופרין פחותין הן מן העכו"ם. שאף אם זה שהם פחותין מן העכו"ם אין לומר באלו שהן מומרין לתיאבון, מ"מ וודאי צריך לגנותן ע"ז שהפקירו את עצמן ואת זרעם לעשות מעשים שמתחשבין עוד פחותין מן העכו"ם, וא"כ איך אפשר לכבדן. אבל בעצם אף אם ידוע דהם גם שומרי שבת כשלא שייך לעניני פרנסה, ואף אם גם הולכין לביהכ"נ להתפלל ומניחין תפילין, ג"כ מדינא אסור לכבדם כשמחללין שבת לצורך פרנסתם, וכ"ש לכבדם בענייני קדושה. זהו מעיקר הדין, אבל הא ידוע הפירצה בעניין זה במדינה זו, שבשביל שהם עשירים מחניפין אותן, וממנין אותן בראש לכל מה שירצו, צריך אתה לעיין הרבה, שאם לא ברור שישמעו לכתר"ה הרי עוד יגרע ח"ו. ותתיישב עם דודך הגר"נ שליט"א.

והנני ידידו, משה פיינשטיין.

סימן כא

תשובות קצרות בדיני מוקצה

ז' אדר ראשון תשמ"א

לכבוד ידידי הרה"ג מוהר"ר פנחס באדנער שליט"א

התשובות שבסימן זה ובסימן כ"ב נכתבו ע"י רפ"ב שליט"א מפי מרן זצ"ל. לאחר שנכתבו, היו תשובות אלה לנגד עיני מרן זצ"ל שהוסיף להם תיקונים והערות בכתי"ק. אחר כך נכתבו שוב במכונה התשובות שבסימן זה, והיו שוב לנגד עיני מרן זצ"ל, שתיקנם שוב והעיר עליהם באילו מקומות. כך שהתשובות שבסימן זה הן ממה שנכתב מחדש ותוקן שוב, והתשובות שבסימן כ"ב הן מן הנותר מהכתיבה הראשונה, שמה שלא העיר מרן זצ"ל עליו, כנראה הסכים לו. ההערות מכתי"ק נדפסו כאן באות מיוחדת.

[א]. אם סמי רפואה הם מוקצה

בדבר מה ששאלת בעניני מוקצה בשבת ויו"ט, הנה נראה שסמי הרפואה שבבית החולה שהובאו שם מע"ש, אינם מוקצה כלל. ואלו שהובאו בשבת הם מוקצה בכל אופן. אבל אף שהוא מוקצה, מותר להחולה, אף שאין בו סכנה, בעת שצריך ליקח. וכמובן שאם הוא חולה שאין בו סכנה, אסור לעשות סמי רפואה במלאכה דאורייתא.

[ב]. שיעור מיאוס להחשיב גרף של רעי

ובעניין הגדרת גרף של רעי, לא שייך ליתן שיעור, אלא תלוי לפי האדם. וכן תלוי באם הוא מפוזר, דאז הו"ל מאוס יותר ומותר לטלטלו, משא"כ אם הוא במקום אחד דלא הו"ל כ"כ מאוס, אז אין בו היתר להרבה אינשי. אבל אם הוא איסטניס מותר.

[ג]. אם כלי חשמל חשובים הם מוקצה מחמת חסרון כיס

והנה כלים, גם אם חשובים, כגון טייפ ריקורדער, אם אינו מקפיד עליהם כל ימי השבוע, אינם מוקצה מחמת חסרון כיס. אבל אסורין בדין מוקצה מחמת שתשמישן לאיסור, ורק כלים שאין רוצה להשתמש בהם מחמת שחושש שמא יתקלקל ע"י התשמיש הווין מוקצה מחת חסרון כיס.

[ד]. אם כלים שיש בהם אור חשמלי, נעשים מוקצה מחמת זה

וכלים כמו שעון חשמלי שיש בו אור חשמלי שמאירו, מכיוון שאין לחוש שיסלק האור מהכלי ויכבה אותו, דהלא לעולם אין מסלקין האור, לא שייך לאוסרו. וכן אין לחוש בקומקום חשמלי גדול שיש בו אור שמראה שפועל, דהלא משתמש בקומקום הגדול מצד שכוונתו הוא להעמידו מע"ש על כל השבת.

[ה]. אם מותר לטלטל מכתבים שהגיעו בשבת, בזמן הזה

ולגבי המכתבים, הנה בזמן הזה דלא משתמשין אינשי כלל לצור ע"פ צלוחית בנייר (שזהו טעם ההיתר לטלטל איגרת אף שאין ראוי לקרות בה - שבת קט"ז ע"ב תוס' ד"ה וכ"ש בשטרי הדיוטות, וע"ע להלן סימן כ"ב אות א') וכ"ש באיגרת שבתוך מעטפה, ואף מתוך התחום יש לאסור בטילטול. ואם חושש שמא יש שם דבר נחוץ לצורך הגוף מותר, ויפתחנו ע"י נכרי. ובמדינה זו שאיכא טעלעפאן כמעט בכל בית אין לחוש לדבר נחוץ לצורך הגוף ממש. ואסור לקרות ולטלטל אף לאיגרות שמתוך התחום, וכ"ש באיגרת שמחוץ לתחום, וכו"ע לא יפלגו בזה.

[ו]. תליית תריסים העשויים לצל בשבת

והנה מותר לתלות תריסים העשויים לצל בלבד (וינישען בליינדס), ולכן אינן מוקצה. ואף שוודאי אסור להניח תלייתן על יום השבת, ואף אם נזדמן דשלא בכוונה נשאר על יום השבת, אסור משום טירחא. מ"מ כשנפלו מאיזה חלון בשבת, שליכא טירחא גדולה, וגם נזדמן זה בשבת מותר. ומועיל זה שלא יהיה מוקצה.

[ז]. אם מותר להשתמש במפיות שולחן יקרות לתשמישים אחרים

והנה סתם מפיות (נעפקינס) הוכנו לכל צרכים. אבל אלו המפיות שאין משתמשין אלא כשאיכא אורח חשוב יש לאסור לשאר תשמישין.

[ח]. אם מותר לטלטל דפדפת שיש בה דפים חלקים

והנה דפדפת (לוס ליף - ועי' מג"א סימן ש"ח ס"ק י' דנייר חלק הווי מוקצה) שאפשר לשלוף הדפים ממנו, מסתבר שתלוי לאיזה צורך חיברן רק באופן זה. דאם הוא מחמת שאינו רוצה לחברן באופן יותר קבוע, מחמת שאולי יכתוב דבר שאינו ראוי כל כך ויוציאם משם, אין זה חיבור, וצריך לשולפם (את הדפים החלקים) קודם השבת. ואם כך חיברם מחמת שבעת שירצה להדפיס מה שכתב, יהיה לו קל להוציאן ולהעתיק משם לדפוס, הוא עדיין כלי אחד לרוב הזמן, ולא צריך לשולפן קודם שבת.

[ט]. אם לטלטל גרף של רעי על ידי קטן

והנה הגם שצודק הערוך השולחן (סימן ש"ח סעיף ס') שאם יכול למנוע מעצמו טילטול גרף של רעי, ע"י שישיג נכרי לזה, שנכון כך לעשות. מ"מ אין לבקש מקטן לעשות כך, שיש לחוש שהקטן יטעה ויחשוב שמותר לו לטלטל מוקצה. ודלא כערוך השולחן שאינו מחלק בין נכרי לקטן.

[י]. אם בגדים שנשארו בשבת במכונת ייבוש כביסה הם מוקצה

והנה בגדים שנשארו בכוונה במכונת הייבוש מותר להוציאם משם בשבת. ואם שכחם אסור. והטעם פשוט, דכשהשאיר בכוונה יש לנו לתלות בסתמא דלא היה בדעתו

לאוסרן, אלא דעתו עליהן דאם יצטרך יקח אותם ללבוש. ואם יאמר שמה שלא לקחם היה משום ידיעתו שלא יצטרך להם, יש לאסור.

[יא]. אם מותר לפתוח דלת מכונית בשבת

והנה נראה דאם ליכא מראית עין, מותר לפתוח דלת מכונית ולהוציא משם דברים שצריך (כשאינו מדליק אור במכונית על ידי הדלקת הדלת). ונראה שמותר לסגור הדלת אח"כ ג"כ. דעצם המכונית אינה מוקצה, דכשהיא בחצרו רגילין להשאיר שם דברים כיוון שהוא מקום שמור בחצרו, דוודאי הרבה אינשי עושין כן. ומטעם זה אף אם יזדמן מקום שיתמהו האינשי שפותח הדלת בשבת, אין לאסור במקום שלא יראו. ואינו ככל דבר האסור מפני מראית עין, משום שאין לאסור ממש בזה (ועיין עוד אגרות משה או"ח ח"א סימן צ"ו בטעם שאין מראית העין בדבר שכזה).

[יב]. אם צריך לחזר אחרי כלי היתר, כדי שלא לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו והנה מה שמוזכר במ"ב סימן ש"ח ס"ק י"ב דדווקא באין לו כלי היתר מותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו, נראה, שאין לטרוח הרבה בהשגת כלי היתר. ורק אם נמצא בקירוב מקום בלי טורח רב, יש לו לשמש בכלי היתר ולא בכלי שמלאכתו לאיסור. ומסתבר דאם אין לו כלי היתר, אף שיכול לשאול אצל אחר מותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור. דלכן לא כתב המ"ב ומיירי שאין יכול להשיג, אלא כתב ומיירי שאין לו.

[יג]. דבר התלוי על הקיר לנוי דרך קבע, אם הווי מוקצה

והנה שעון או תמונות שקבע להם מקום בקיר, אינם מוקצה בשביל זה, דתלייתן שם הוא לנוי.

[יד]. אם יש להתיר טילטול קליפות על ידי הנחת כיכר בכלי שהן מונחות בו

והנה כשאיכא פירות שיש להם קליפות שאינן ראויים למאכל בהמה, ורוצה לקלפם ולהניח הקליפות כך שיהיה מותר לטלטלן אח"כ מן השולחן בידיים (עי' סימן ש"ח סעיף כ"ז ובמשנה ברורה ס"ק קט"ו), אין להניח הקליפות בכלי, דאז אינו כ"כ מאוס ולא יהיה היתר פשוט לטלטלו מטעם גרף של רעי, וגם יהיה נחשב הכלי אז כבסיס לא מדין מוקצה דבסיס, דאין בסיס לחצי שבת (עי' מ"ב סימן ש"י ס"ק ל"ז), אלא מצד איסור טילטול היתר ואיסור ביחד כשהאיסור הווי עיקר. ואין היתר להניח בכלי ג"כ כיכר או משהו כזה (עי' מ"ב סי' ש"ח ס"ק קט"ז). והוא פשוט, דעל הכלי הא נתווסף איסור, דהרי הכלי נמי תיאסר מדין בסיס, שהרי אסור לטלטלו עם האיסור ואין להוסיף עוד דבר שיאסר בעצם מחמת סיבה זו גופא, דגם את הכיכר אסור יהיה לטלטל יחד

עם האיסור. אך יהא מותר לטלטלו רק מצד שהוא ג"כ נעשה מאוס, כגון אם תימאס הכיכר עצמה על ידי שהונחה עם הקליפות, מצד היתר הוצאת גרף של רעי. שלכן מה יועיל הנחת הכיכר. דלא חסר היתר להוצאת הכלי עם הקליפין כיוון שהוא מאוס אף כשמונח בכלי, ומה לן היתר זה דיעשנו עוד בסיס להיתר, יותר עדיף מהיתר דמאיס.
ובשלמא אם הנחת הכיכר היה דבר המותר לכל מוקצה, הרי היה דבר המסלק איסור מוקצה, והיה עדיף. אבל כיוון שאינו מסלק בעצם האיסור, דהא אסור בכל מוקצה, והיתר זה אינו כלום (שבת קמ"ב ע"ב, לא אמרו כיכר או תינוק אלא למת בלבד. ועיין גם בדברות משה שבת ח"ב סימן ל"ד הערה נ"ב בטעם מה שלא נוכל לומר שהכיכר חשוב יותר מן הקליפות שבכלי. ולכן גם אינו שייך להיתר להגביה הטבלא ולטלטלה עם הקליפים אגב הפת בשו"ע סי' ש"ח סעיף כ"ז, די"ל דעל גבי השולחן הוויא הפת חשובה יותר מהקליפין, והם בטלים אצלה. אבל בכלי שהוכן דווקא לקליפין, כדי שיוכל לסלקם משם בקלות, אין הפת מבטלת את הקליפין, ואדרבא בטילטול הכלי עם הקליפין והפת, הוו הקליפין עיקר. וכשאין הפת עיקר באמת לא התירו טילטול מוקצה על ידי פת), דבמת התירו אף שהוא אסור, משום כבוד המת, והצריכו רק היכר בשביל שבת. אבל הכא בגרף של רעי הא לא הצריכו כלום להיתר, דטעם דמאיס הוא דבר המתיר בעצמו בלא שום צירוף. אך מחמת שהיה נדמה לו שבתוך כלי לא יהיה מאוס כ"כ, נתנם בכלי. וכשראה שלא הועיל, יש לו ההיתר דמאיס כמתחילה, וא"צ לו לעוד היתר דכיכר דג"כ אינו דבר המותר לכתחילה אלא לצורך.
בידידות, משה פיינשטיין.

סימן כב

עוד תשובות קצרות בדיני מוקצה
[א]. אם מותר לטלטל איגרת שלא ניתן לקרוא בה, מצד שאפשר להשתמש בה כמראה מקום בדפי ספר
שאלה: איגרת שלום, שמעתי ממרן שליט"א שבזה"ז אין הדרך לצור ע"פ צלוחיתו (לעיל סימן כ"א אות ה'), האם יחשב כלי כיוון שיכול להשתמש בו למראה מקום בין דפי הספרים.
תשובה: אותם הנוהגים לחומרא כשיטת המחמירים שאין לקראות איגרת שלום בשבת (או"ח סימן ש"ז סעיף י"ג) הו"ל מוקצה (ולכן הו"ל מוקצה לכל). וזה דיכול להשתמש כמראה מקום בין דפי הספר כיוון דאינו מיוחד לכך לא חשיב עי"ז לכלי. אכן אם ייחדו

למראה מקום, או השתמש בו באופן זה בחול, הו"ל מוכן לכך ומותר בטילטול. אבל לנוהגים כשיטת הפוסקים לקולא וקוראים אגרת שלום בשבת, איגרותיהם לא הו"ל מוקצה.

[ב]. אם ספרי חשק הם מוקצה לאותם הקוראים בהם בחול

שאלה: אותם אשר קוראים ספרי חשק כל ימי השבוע, ואינם יודעים את איסור קריאת ספרים אלו (או"ח סי' ש"ז סעיף ט"ז), אם ספרים אלו הוו מוקצה בביתם.

תשובה: אע"פ שאסור לקרות ספרים אלו, אכן בבית אשר קוראים בו לא הו"ל מוקצה. דכללו של דבר, כל דבר שאסור מחמת איסור מלאכה הו"ל מוקצה, אבל דבר שאסור בטילטול לא מחמת איסור מלאכה, אסור בטילטול רק אם נוהג בו איסור. ולכן רק למי שנוהג כדין וכהלכה בספרים אלו הו"ל מוקצה.

[ג]. טילטול עיתונים בשבת

שאלה: אם מותר לטלטל עיתונים (צייטונגען), ובפרט עיתונים המיוחדים למסחר.

תשובה: אין עיתונים אלו עומדים לשימוש לצור עפ"י צלוחיתו, כי אין דרכנו בכך, ולכן בביתם של אותם שלא קוראים עיתונים אלו הו"ל מוקצה. ונכון הוא שלא לקרות בעיתונים המיוחדים למסחר. אכן לאלו שלא יודעים את האיסור וקוראים בהם, אין לאסור עיתונים אלו מחמת מוקצה.

[ד]. איך לנהוג למעשה במחלוקת לעניין איגרת שלום

שאלה: ושוב שאלתיו איך לנהוג בטילטול איגרת שלום.

תשובה: כיוון דמותר לקראות איגרת שלום בשבת, מותר לטלטלו. דהטעם שאסרו איגרת שלום בטילטול, הוא משום שמא ימחוק (רמב"ם שבת פכ"ג הי"ט, ועי' או"ח סי' ש"ז ט"ז ס"ק י"א), וכיוון דאנו נחשבים לגבי האי דינא כחשובים, אין לחשוש שמא ימחוק, כמו דלא חיישינן בחשובים לשמא יטה (סימן ער"ה סעיף ד'). דבאיסור קריאת איגרת נאמרו שני טעמים, אחד משום שמא ימחוק, והשני משום ודבר דבר. ואיסור ודבר דבר הוא רק באופן שקורא בפה, אבל עיון וקריאה שלא בפה מותר. ואיסור קריאה בדרך עיון בעלמא הוא רק משום שמא ימחוק, ועל טעם זה יש בו היתר דאנו נחשבים כחשובים.

[ה]. מהו צורך הגוף המתיר לקרוא באיגרת שלום

שאלה: איגרת שלום דמותר לקראות בו הוא דוקא שיש בו צורך הגוף (עי' מ"ב סי' ש"ז ס"ק נ"ד, ובתוס' שבת קט"ז ע"ב ד"ה כ"ש אי' צורך גדול), מהו גדר דחשיב צורך הגוף, האם בעינן שיהיה בו דבר נחוץ או חשש סכנה.

תשובה: כל איגרת שאין בו עניני ממונות מותר לקרות בו. אכן איגרות הבאים מחוץ לתחום אסור לטלטלם.

[ו]. אם טילטול בגופו מותר דווקא לצורך דבר המותר

שאלה: איך יש לנהוג לגבי טילטול דבר האסור ע"י טילטול בגופו (שאינו נוגע במוקצה בידו, סימן שי"א סעיף ח'), אם מותר דווקא לצורך המותר או אפי' לצורך דבר האסור (עי' מג"א ס"ק כ"ד).

תשובה: אסור לטלטל בגופו לצורך המוקצה, אכן אם הוא דבר נחוץ מותר.

[ז]. אם להניח ילדים לשחק בצעצועים שמשמיעים קול

שאלה: הראתי למרן טלפון קטן שהילדים משחקים בו, האם צעצועים כאלו המשמיעים קול הו"ל מוקצה.

תשובה: אינו נכון שהילדים ישחקו בצעצועים כאלו. אכן כיוון שהילדים משחקים בהם בחול, דינו ככלי שמלאכתו לאיסור ומותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו. אכן כל זה בצעצועים שאינם משמיעים קול מייד כשאוחז בהן. אבל צעצועים שמייד כשנוגע בהן משמיעין קול, אסורין בטילטול משום השמעת קול.

[ח]. מה נחשב טילטול כלאחר יד

טילטול ע"י אחורי ידיו לא ברור דחשיב ליה כלאחר יד, דלא חשיב כלאחר יד כ"כ, אכן במרפקו חשיב כלאחר יד.

[ט]. טילטול בשר חי

שאלה: אם מותר לטלטל בשר חי בזה"ז (סימן ש"ח סעיף ל"א)

תשובה: כיוון דאין הדרך לכוס על בשר חי (עי' מג"א ס"ק נ"ו), לכן הו"ל מוקצה.

[י]. טילטול משחקי ילדים שאסור לגדולים לשחק בהם

שאלה: משחקי ילדים של הגרלה, או משחקי הקוביא (דייס בלע"ז) ומשחקי קלפים, וכן משחקים שאסורין מחמת שיש בהם עובדא דחול, אם מותר לטלטלם בשבת.

תשובה: אפי' במשחקים אלו שאסורים משום עובדא דחול, אכן כיוון דמיוחדים לקטנים לא הו"ל מוקצה.

[יא]. דין בסיס בטס המיוחד לפמוטים

שאלה: טס זהב שהניחו עליו המנורה (לייכטר) וכיכר לחם, אם מותר בטילטול

תשובה: הטס אסור בטילטול כיוון דמיוחד בשביל המנורה. ול"ד לשולחן כיוון דשולחן הוא לכל תשמישים, היינו שמיוחד לכיכר ולמנורה, משא"כ טס שמיוחד למנורה. ואפי' אם משתמש בטס זה לצורך אחר הו"ל בכ"ז מוקצה, כיוון דהדרך שהוא מיוחד לנרות. אכן אם הוא טס גדול מאוד ושייך בו תשמישים אחרים לא הו"ל מוקצה (ולכאורה הדבר

תלוי בטעמי ההיתר לבסיס לדבר האסור ולדבר המותר שנתבארו בדברות משה שבת ח"ב סימן ל"ח ענף ב', ועיין שם בדרך הב' בטעם הא' שלכאורה אין נפ"מ אם הבסיס מיוחד לדבר האסור דווקא, משא"כ לטעם הב' בדרך זו).

[יב]. אם ייחוד מקום הוא תנאי הכרחי להגדרת מוקצה מחמת חסרון כיס

שאלה: במוקצה מחמת חסרון כיס, הא דמצינו (שבת קכ"ג ע"א) דמייחד להו מקום, אם בעינן דווקא ייחוד מקום במוקצה מחמת חסרון כיס, או דלא.

תשובה: לא בעינן ייחוד מקום. והא דמובא בגמ' דמייחד להו מקום, זה הוי רק בגדר סימן שמקפיד על החפץ. וכן להיפוך, אין ייחוד מקום לחודיה הגורם שיחשב כמוקצה, דא"כ יהיה כל סמרטוט שייחדו לו מקום, מוקצה.

[יג]. אם לגרור עצמות וקליפין מן המפה על ידי סכין

שאלה: אם יש לנהוג כדעת הט"ז סי' ש"ח ס"ק י"ח לגבי סילוק קליפין ושאר דברים מעל השלחן, לגררן ע"י סכין.

תשובה: במקום שיכול לגררו ע"י סכין ולא יצטרך להגיע להיתר טילטול דגרף של רעי, מוטב שיגררו ע"י סכין.

[יד]. משחק שמרכיבים בו מילים מאותיות אם הוא מוקצה

שאלה: משחק שכל משתמש מקבל אותיות, ומרכיבים מן האותיות מילים (הנקרא סקרבל), והיינו שהאותיות נאחזות במקומן במשבצות, אם חשיבי ליה כלי שמלאכתו לאיסור, ואסור בטילטול.

תשובה: משחק זה הוי מוקצה כיוון דאסור לשחק במשחק זה בשבת. אכן אם הילדים משחקים בחתיכות המשחק, או שהשתמש בו כדי ללמד צורת האותיות אז לא הו"ל מוקצה.

[טו]. חתיכת סבון אם היא מוקצה

שאלה: אם חתיכת סבון דנקרא זייף דינה כמוקצה.

תשובה: סבון זה הו"ל מוקצה דלית ליה שם כלי.

[טז]. אם דפי פירסומת לקניות הוו מוקצה

שאלה: אם עלון וניירות (סירקיולער בלע"ז) המכריזין על קניות שונות דינם כמוקצה.

תשובה: ניירות אלו הו"ל מוקצה ולית ליה שם כלי, אע"פ שרוצה להשתמש בניירות אלו, כגון לכסות הריצפה או להניח עליהם דבר. כיוון דדרך בני אדם הוא לזרוק ניירות אלו.

[יז]. איך דנים חשיבות דבר, לעניין כלי שיש עליו דבר המותר ודבר האסור שמותר לטלטלו אם המותר חשוב יותר

שאלה: דבר שבסיס לדבר האסור ולדבר המותר, דאזלינן בתר דבר החשוב (סימן ש"י סעיף ח'), האם דבר החשוב הוא לפי שוויותו וערכו, או לא. למשל, מה דין סידור תפילה ומאה דולר, המונחין על גבי בסיס.

תשובה: דבר החשוב לא דיינינן רק לפי שוויותו, דוודאי באופן דסידור וכסף יש לסידור חשיבות יותר מכסף. ואם יש לו משקפיים ומעות ע"ג בסיס, כיוון דצריך הוא למשקפיים מייד, הו"ל משקפיים כדבר חשוב לגבי מעות. ולא משנה כמה אלפי דולר מונחים כאן, כיוון דצריך עכשיו את המשקפיים יותר מהמעות. אכן אם יש לו עוד זוג משקפיים, ולא צריך משקפיים אלו כעת, חשיבי להו מעות כדבר החשוב. ואם היה לו כיכר והון רב על הבסיס, אזלינן בתר הכיכר כיוון דצריך להאי כיכר בשבת.

[יח]. החזרת גלגל למקומו בשבת

שאלה: כסא גלגלים, וכן שאר כלים שיש להם גלגלים, אם מותר להחזיר גלגל שנשמט מכלים אלו בשבת

תשובה: אסור להחזיר גלגל זה שמא יתקע (סימן שי"ג סעיף ו'), אע"פ שאין מהודק ע"י ברגים, כיוון שיש לחשוש שמא יהיה רפוי ויבוא להדקו (ולפי זה כיוון שאסור משום שמא יתקע, יהיה הגלגל אסור בטילטול).

[יט]. קטלוגים של בתי מסחר אם הם מוקצה

שאלה: ספרי מסחר וקטלוגים, שיש בהם תמונות ומחירים של חפצים וכלים שונים (למשל קטלוג חברת סירס) אם הם מוקצה בשבת.

תשובה: ספרים אלו הו"ל מוקצה כיוון דמיוחדים למסחר. ואם משתמשים בהם בחול לישיבת קטנים עליהם, לא הוי מוקצה.

[כ]. טילטול כפתור שנפל מבגד

שאלה: כפתור שנשמט מבגד אם מותר לטלטלו. ואי נימא דמותר בטילטול האם דווקא הראויין לצור ע"פ צלוחיתו, או דכל כפתורים מותרים בטילטול דחשיבי מוכן אגב הבגד.

תשובה: כל הכפתורים הו"ל מוקצה, דאין הדרך בזה"ז לצור ע"פ צלוחיתו בכפתור, ול"ד לדין דלת דנתפרק (סימן ש"ח סעיף ח'), דבדלת אית ליה להדלת איזה תשמיש. אכן אם יש לו איזה השתמשות בכפתור אז לא הו"ל מוקצה.

[כא]. אם ציפורי שיר הן מוקצה

שאלה: צפורים קטנים שמצפצפין וקטנים משחקין עמהם, האם דינו כמוקצה, דבתוס' שבת דף מ"ה ע"ב ד"ה הכא התיר הר"ר יוסף לטלטל אפרוח חי, דחזי לשחק בו תינוק.

תשובה: כל בעלי חיים הו"ל מוקצה, אפי' באותן שהתינוקות משחקין בהן - אלא א"כ הם מיוחדים לשעשועים (פעטס).

[כב]. אם מותר להזיז מאוורר כדי שלא ישיב עליו רוח

שאלה: מאוורר (וענטילאטור) שפועל לכוון אחד בחדר ומנשבת הרוח עליו, האם מותר לסלקו לצד אחר כדי שלא ינשב עליו, אם הו"ל בגדר טילטול דצורך גופו ומקומו.

תשובה: מותר לטלטל דחשיב כדין לצורך גופו.

[כג]. טילטול נייר חלק לצורך גופו ומקומו

שאלה: אם מותר לטלטל נייר חלק לצורך גופו ומקומו.

תשובה: אסורין בטילטול דנייר חלק לא חשיב ליה כלי.

[כד]. אם כלי שאסור לפותחו בשבת הווי מוקצה

שאלה: בקבוק או קופסת שימורים הסגורים ואסור לפותחן בשבת, אם דינם כמוקצה.

תשובה: לא הו"ל מוקצה כיוון דיכול לומר לנכרי שיפתחנו עבורו (וראה מש"כ באג"מ אורח חיים ח"ד סימן קי"ט סעיף ה', שבפתחו נכרי לצורך ישראל אסור באכילה, וצ"ע. ואולי כוונתו שכיוון שאם יהיה צורך גדול יוכל לומר לנכרי לפתוח הקופסא, לכן לא הווי מוקצה. ובעל פה אמר שכיוון שיש פוסקים המתירים לפתוח, הווי רק ספק מוקצה דרבנן ומותר)

[כה]. אם צריך לכסות כפתור של שעון אלקטרוני בשבת

שאלה: שעון אלקטרוני אשר מראה את הזמן תמיד בלא לחיצת כפתור, אם מותר לטלטלו בשבת. וכן אם יש לשים כסוי או איזה היכר על כפתור השעון.

תשובה: מותר לטלטלו, ואין צריך שום היכר על הכפתור. דכל דין היכר שהוזכר בגמ' (ריש כירה) הוא דוקא באש עצמו, מחמת שמא יחתה. אבל בדבר שאין הוא אש ממש, לא נאמר דין היכר. ולכן אין דין כיסוי או היכר על כפתורי חשמל שבקיר. אכן אם חושש שמא יבוא ללחוץ בכפתור מוטב שישים כיסוי או היכר על הכפתור.

[כו]. בגדים שהיו לחים בערב שבת, אם הם מוקצים בשבת

שאלה: בגדים שהיו טופח ע"מ להטפיח בערב שבת ותלאן על חבל כביסה (קלאס ליין) לייבשן בביתו, אם מותר להורידן בשבת, כשבשעת תליית הבגדים היו ראויין להתייבש בשבת.

תשובה: אם בשעת תליית הבגדים בע"ש היו ראויין בוודאי לגמור הייבוש בשבת הו"ל כגמרו בידי אדם (ביצה כ"ז ע"א) ולא הו"ל מוקצה. אכן אם היו לו בבית בגדים רטובים, ולא תלאן להתייבש, ושכח לגמרי על בגדים אלו, אע"פ שראויים להתייבש בשבת אין דינם כגמרו בידי אדם, ומוקצים הם.

[כז]. משחקי ילדים שיש בהם בניין וסתירה
שאלה: משחקי ילדים של קוביות, או העשויים מחלקי פלאסטיק או מתכת או עץ, שהילדים בונים וכמו"כ סותרים, אם הם מוקצה.
תשובה: אין ליתן לילדים שישחקו במשחקים של בניין וסתירה, אכן אין דינן כמוקצה כיוון שהקטנים משתמשים בו בעצמן.
[כח]. טלטול פמוטים שלא הדליקו בהם בשבת
שאלה: אם מותר לטלטל פמוטים (לייכטער) שלנו, אם לא הדליקו בו באותו שבת כלל. (ובערוך השולחן סימן ש"ח סעיף כ"ג מצאתי שאסרו בטילטול אפי' לצורך גופו ומקומו, ולא הזכרתי דברי הערוך השלחן בפני מרן שליט"א).
תשובה: הו"ל ככלי שמלאכתו לאיסור, ומותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו.
[כט]. פמוט העשוי מחלקים המורכבים יחד על ידי בורג
שאלה: הראיתי לכב' מרן שליט"א פמוט המתפרק לשני פרקים, ומתחברים שני החלקים ע"י בורג (סקרו בלע"ז). אם דינו כמנורה של פרקים (סימן רע"ט סעיף ז') ואסור לטלטלו.
תשובה: מותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו ולא חשיב כמנורה של פרקים וחדקי.
[ל]. חלקי כלי שמלאכתו לאיסור שנתפרק בשבת, והם ראויים לשימוש היתר
שאלה: כלי שמלאכתו לאיסור ונתפרק בשבת, ועכשיו יכול להשתמש בפרקים לצורך דבר המותר, אם אמרינן בו דאסור לטלטלו מחמה לצל מחמת דינא דמיגו דאיתקצאי.
תשובה: בכל מוקצה אמרינן מיגו דאיתקצאי.
[לא]. טילטול כלי שמלאכתו לאיסור כדי להסירו ממקום שאינו כבוד שבת שיהיה שם
שאלה: כלי שמלאכתו לאיסור המונח במקום שאינו מתאים לכבוד השבת, לדוגמא עט המונח על השולחן בשבת, אם מותר להסירו מחמת כבוד השבת, וחשיב ליה כטילטול צורך גופו ומקומו.
תשובה: טילטול כזה לא חשיב כטילטול לצורך מקומו, וזה גופא כבוד שבת שאינו מטלטל דבר שנאסר לנו בטילטול.
[לב]. טילטול עט בשבת
שאלה: אם מותר לטלטל עט בשבת.
תשובה: אם הוא עט שכותבים בו בחול, דינו ככלי שמלאכתו לאיסור.
[לג]. איזה חלק בין השמשות גורם היות החפץ מוקצה
שאלה: בדין מגו דאיתקצאי, האם בעינן שיהיה מוקצה כל ביה"ש, ואיך הדין אם לא היה מוקצה כל משך ביה"ש רק בחלקו של ביה"ש.

תשובה: אם היה מוקצה אפילו זמן מועט, בין בתחילת ביה"ש בין בסוף בין השמשות, אז הו"ל מוקצה. ולא בעינן שיהיה מוקצה משך כל ביה"ש.

[לד]. הגדרת בין השמשות לעניין מוקצה

שאלה: איזה זמן הוא הנקרא ביה"ש לגבי דין מוקצה.

תשובה: זמן ביה"ש הוא לפי כל אחד, הנוהג לגבי זמן ביה"ש לגבי שאר דיני ביה"ש.

[לה]. טילטול אוכל קפוא

שאלה: בשר מבושל, וכן כל תבשילין, שקפואין לגמרי אם מותר לטלטלן.

תשובה: תבשילין הקפואין לא חשיבי מוקצה, כיוון דחזי ביה"ש (וכוונתו משום דאפשר להפשירן אז). אכן אם הקפיא מאכל או תבשיל כדי להשתמש בו אחר זמן, הו"ל מוקצה כיוון דדחי בידים, וגם אינו ראוי.

[לו]. טילטול מנורת חשמל

שאלה: אם מותר לטלטל נר אלקטרי.

תשובה: מעיקר הדין מותר. אכן כיוון דיש אור של נר אסור, כיוון דאתי לאחלופי. ושוב שאילתיו אם מותר לטלטל מנורת אלקטרי שדלקה ביה"ש, אך עכשיו אינה דולקת. והשיב, דמעיקר הדין לא הו"ל מוקצה, וכן ליכא חשש דשמא יכבה, דאל"ה לא היה לנו שום צד להתיר שימוש בכלים הפועלים ע"י חשמל, אי איכא חשש שמא יכבה. אמנם אין להתיר בטילטול (כשהיא דולקת, וממילא גם כשדלקה וכבתה), כיוון דדומה לנר של אש (וכוונתו שאם לא היה דלוק בשבת מותר לטלטלו לצורך גופו ולצורך מקומו).

[לז]. טילטול שלג בשבת

שאלה: אם שלג אסור בטילטול, ובהזדמנות אחרת פסק דהו"ל מוקצה.

תשובה: הווי מוקצה דהווי נולד, וגשם (עירובין מ"ו ע"א גבי מיא בעיבא דאי אמרינן דמיבלע בליעי אסורים מטעם נולד, אלא מיא בעבים מינד ניידי) אינו ראיה לסתור, דאינו כגשם (יתכן שכוונתו ששלג שבעבים וודאי שכמאן דליתיה דמי, עי' שם מ"ה ע"ב ברש"י ד"ה מיבלע).

[לח]. בגדים שהתייבשו במכונה בשבת

שאלה: בגדים שנשארו במכונת היבוש בביה"ש אם דינם כמוקצה.

תשובה: אסור להכניס בגדים למכונה בערב שבת כדי שיתייבשו בתוך השבת, דהו"ל כהאי דין דריחיים (סימן רנ"ב סעיף ה' בהגה בשם יש אוסרים), ולכן אם הכניס בגדים למכונה בערב שבת שיתייבשו בשבת, דינם דהו"ל מוקצה (ועי' בסימן כ"א לעיל סעיף י')

סימן כג

בענין מוקצה במכשירי חשמל
בע"ה ט"ו מנחם אב תמש"ה.
לכבוד נכדי היקר חביבא דנפשאי הרה"ג מוהר"ר מרדכי טנדלר שליט"א.
הנה כתבתי כמה פעמים בענין זה, וכן פירסמתי דעתי בעל פה למעשה בענין זה, וכבר הם דברים מפורסמים וידועים. אבל מאחר שכמה העירו שכנראה יש כעין מבוכה בשיטתי במש"כ באג"מ או"ח ח"ג סימן מ"ט, ובאו"ח ח"ד סימן צ"א סעיף ה', על כן ביקשתי שיעתיקו דברים אלו בזה הלשון כדי לפרסם דעתי בספרי הבא.
הנה כלי חשמל הגם שפועלים על ידי החשמל ומחוברים להחשמל ואפילו מנורת חשמל, למעשה אינם מוקצים בשבת, ומותר לטלטלם, אלא א"כ הם כלים שעושים בהם מלאכה. אבל אם פעולתם אינה מלאכת שבת אין להחשיבם כמלאכתו לאיסור מחמת שמקבלים כוחם על ידי דבר האסור כמו חשמל, דדבר שמלאכתו לאיסור פירושו דבר שעושים בו איסור, ולא דבר שנעשה ע"י איסור. ורק צריך להיזהר שלא להפרידם מחיבורן להחשמל.
ואם אחד רוצה להחמיר לעצמו יותר (הגם שאני בעצמי אינני נוהג כן) הרשות בידו. אך אז יש לידע שלכל הפחות מותר לטלטל גם נר חשמל לצורך גופו ומקומו (אבל עיין לעיל סימן כ"ב סעיף ל"ו שיש לחשוש מצד מה שדומה נר חשמל לנר של אש ממש). ובנוגע למה שנכלל בהיתר לצורך מקומו, נראה, שגם אם צריך שהמקום שעליו הולך האור כעת יהיה חשוך, נמי מקרי צורך מקומו.
זקנך אוהבך, משה פיינשטיין.

סימן כד

בעניין סחיטת אשכולית בשבת על צוקער, הנחת תפילין בחול המועד, אמירת ה' שפתי תפתח ויהיו לרצון אמרי פי, יציאה בשבת בשעון יד, תשלומין לתפילה למי שנעשה אונן בערב שבת לאחר זמן מנחה קטנה, ועניינים שונים
בע"ה ר"ח כסלו תשמ"ג
למע"כ נכדי היקר חביבא דנפשאי הרה"ג ר' מרדכי טענדלער שליט"א.
[א]. הטעם שחילוקה סחיטת אשכולית בשבת על צוקער שאסור, מסחיטת לימון שאיתא במשנה ברורה שמותר, ודין הכנסת חתיכות פרי לפיו למצוץ המשקה

מה שהקשה כת"ר בהא שכתבתי באג"מ או"ח ח"ד סוף סימן ט"ז, באשכולית שקורין גרייפרוכט שאסור לסוחטה בשבת על מקום שיש שם צוקער, אף לאכול תיכף, משום דלא בכל מלאכות איכא חילוק בין לאכול מיד ובין לאכול אחר איזו שעות. מהא דאיתא במ"ב סי' ש"כ ס"ק כ"ב, דרשאין לסחוט לימוניש שהוא ציטרין על צוקער, אפילו כשכוונתו ליתן הצוקער שנסחט לתוכו לכוס חמין ששותה. ומציין בשער הציון לחיי אדם, והוא מתשובת הרדב"ז. שלכאורה באשכולית הוא כ"ש מהתם, דהא שם משמע דרשאין אף כשהכוונה הוא לשומו אחר שיקלוט הצוקער, למים החמין שרוצה לשתות. דהא אין רגילין אינשי לאכול ציטרין אפילו כשיש עליו צוקער, מפני חריפותו, אלא שנותנין אותו במים חמין ששותין. מ"מ מותר, כיון שעכ"פ עתה בשעת נתינתו, הצוקער הוא אוכל. כ"ש שמותר באשכולית דאוכלין אותו בעצמו בלא מים ושום משקה.

אבל איזה דמיון הוא לימוניש לאשכולית. דלימוניש הוא רק תבלין, ואין הדרך לשתות אותן למשקה, אלא שסוחט מעט כדי ליתן טעם בכוס של חמין, שהוא מעט מזעיר. לכן כשהוא נסחט לצוקער נבטל מיץ הלימון מחשיבות המשקה שבו, מחמת חשיבות אוכל שאיכא על הצוקער, ושייך שיאכלו חתיכת צוקער זה בעצמו, למי שרוצה באכילת צוקער שיהא מוטעם לא רק במה שהוא מתוק כתינוקות, שהרבה אינשי מהגדולים לא ניחא להו. לכן הוא בשם אוכל, שהרי המשקה נסחט להצוקער שהוא אוכל, דלכן אין לאסור זה בשבת, דהא אוכלא דאיפרת הוא. אבל כשסוחט האשכולית, כל הסחיטה הוא משום שרוצה לשתות, דאין במשקה הנסחט מן האשכולית שייכות לתבל בו דבר אחר, אלא ששותין אותו לשתיה בעלמא כרוב שתיית מי פירות. ולא שייך שיתחשבו אוכל כשסחטו על צוקער, אף לחתיכת צוקער, וכ"ש כשסחטו לעפרורית דצוקער, מאחר דסוחטו לכוונת שתיית מי האשכולית שנסחטו. ולכן דינו כסחיטת כל פירות העומדין לסוחטן למשקה, ואסור בשבת כדין פירות העומדין לסחיטה. ואין הסחיטה שעושה ע"ג צוקער משנה את מעשיו ואת כוונתו, שהוא סוחט לחשיבות משקה, ול"ק כלום והוא ברור ופשוט לע"ד.

ולעניין להכניס לפיו חתיכות חתיכות ולמוצצם, שכתבתי שכיוון שלמג"א ס"ק ד' היש אוסרין שכתב הרמ"א שם בסעיף א' אוסרין אף בשאר דברים, ולא רק בענבים, מן הראוי להחמיר. שכתבת שהמ"ב סוף ס"ק י"ב כתב שלכו"ע מותר להכניס לפיו חתיכות ולמוצצם בפה, דהאוסרים שברמ"א אסרו דווקא כשהוא דרך יניקה, והיינו כשמוצץ אותם ואינו משימם לתוך פיו, אבל כמשימם לתוך פיו מותר. וגם ראית שאני בעצמי לא החמרתי. הנה מה שכתבתי הוא בעובדא שפליגי שתי השיטות שברמ"א, דיש להחמיר

כהיש אוסרין כדעת המג"א, ולא כהט"ז. ולא עסקתי בדבר שכתב המ"ב שלכו"ע מותר, אלא בדבר שפליגי שתי הדיעות שהביא ברמ"א. והוא אליבא דהמ"ב דווקא במחזיק את הפרי בשפתיו ושיניו, ומוצץ ממנו, וחלק מהפרי מונח מבחוץ. אבל כשמונחת חתיכת הפרי שמוצץ ממנה כולה בתוך פיו, שהוא מותר לכו"ע, שרי. והדין שכתבתי שאסור, דיש להחמיר כהיש אוסרין והמג"א, הוא כשלא הכניס כל החתיכה לתוך פיו. אבל לא כתבתי זה בפירוש, משום שלא ברור אם כו"ע סברי כהמ"ב בזה, ולא באתי בתשובתי זו להכריע בזה. ולכן סתמתי בזה שמן הראוי להחמיר בעניין ב' השיטות שהזכיר הרמ"א וכהמג"א, ולא כתבתי שיטת המ"ב אף שמסתבר כוותיה משום שאני לא הספקתי לברר זה.

[ב]. אם בנפילת אפיים יש להטות על צד ראשו

ולעניין נפילת אפיים אין המנהג ברור, וגם קשה לידע מרבותינו הפוסקים איך דרך היותר טוב. וסתם לשון נפילת אפיים, על אפיו וודאי הוא, אבל יש לעשות גם בהטיה על צד ראשו מעט, בין כשנופל על צד שמאל, ובין כשנופל לצד ימין, כמו בשחרית למנהגנו כהרמ"א (ריש סי' קל"א). אבל בכל אופן נחשב נפילת אפיים.

[ג]. אם בן ארץ ישראל שבא לחוץ לארץ חייב להסב לסדר ביום טוב שני

והא דבן א"י שבא לחו"ל שמחוייב לנהוג בכל דיני יו"ט ביו"ט שני, ונמצא אצל אביו ואחיו, אם צריך לישב ביו"ט שני דפסח להסדר, ולאכול מצה ומרור ולומר הגדה. פשוט וברור שחייב, דלא נחשב זה בצנעא, ואסור לשנות גם בפני המכירים ויודעים אותו שהוא בן ארץ ישראל, כמו שאסור לשנות בפני אחרים.

[ד]. ביאור מנהגינו שהכהנים מכסים ידיהם בנשיאת כפיים

ועיקר מנהגינו בנשיאת כפיים שהכהנים מכסים גם ידיהם. שמצד הסתכלות כהנים לא חיישינן, שלא נראה כל כך מצד האפלת הטלית, כדכתב בערוך השלחן בסימן קכ"ח סעיף ל"ו. וגם הם טרודים בהברכה שאומרים, דהא צריכין כל הכהנים לומר ביחד כל תיבה ותיבה ובניגון אחד. ואף כשהעם אומרים הרבש"ע, הא טרודים הם בהניגון שינגנו כולם בקול רם ובניגון שוה. וגם דרך האינשי כשמכסין פניהם עוצמין עיניהם מפני קושי הראיה. והעם הרבה מהן אין מכסין את פניהם, והבחורים שאין לובשין טלית גדול הא וודאי אין מכסין פניהם. וגם איכא קטנים, ורוב אבות אין לוקחין אותם אצלם לכסות פניהם. והנשים שבעזרת נשים למעלה אין מכסות פניהן. שלכן הנהיגו שהכהנים יכסו גם ידיהם. שא"כ נחשב מנהגינו שהעם אין מכסין את פניהם. ואף שיש הרבה אינשי שמכסין את פניהם, נחשבו רק יחידים שאין זה מנהג המחייב את הציבור. וגם

א"א להנהיג שהציבור יכסו כולם את פניהם, מאחר שמנהגינו שבחורים אין מתעטפים בטליתות, שא"כ ליכא כמעט המציאות לזה. אבל וודאי אלו שאפשר להם מהציבור לכסות פניהן בטלית הוא טוב, אבל מנהג ליכא ע"ז, מחמת שהוא כמעט לא אפשר.

[ה]. אם יש למחות ביד מי שמבשל בשבת על ידי שעון

ולעשות מלאכת בישול בשבת ע"י שעון חשמלי שיבעיר למחר בזמן הבישול קודם האכילה, שאסרתי בסימן ס' באגרות או"ח ח"ד, אין להקל אף כשהוזמנו לשבות שבת אצל אחד שמקל בזה, כי וודאי אצלי שאין להתיר זה. ורק בהדלקת וכיבוי הנרות דחשמל שנהגו העם להתיר אין למחות, ואולי גם מותר לכתחילה. ואין למילף מזה לשאר דברים, אף שלא ידוע טעם לחלק.

[ו]. הנוהג שלא להניח תפילין בחול המועד ומתפלל בבית כנסת שמניחים, ובדין לא תתגודדו, והוראת חכם כשיש בדין מחלוקת ידועה

ובדבר להניח תפילין בחוה"מ ליחידים שמתפללים בחוה"מ בביהכ"נ שמניחין תפילין, אף שמנהגן שלא להניח תפילין. הנה במ"ב סימן ל"א סק"ח איתא דכתבו האחרונים דבבהכ"נ אחת אין נכון שקצתם יניחו וקצתם לא יניחו, מאיסור לא תתגודדו. ומש"כ רק שאין נכון, הוא משום דאפשר דמדינא ליכא בזה הלאו, מאחר דאיכא שני בתי דינים, ולרבא ביבמות דף י"ד ע"א דבשני בתי דינים אפילו בעיר אחת לית לן בה, אפשר דהוא גם בביהכ"נ אחד. ומשמע שנוטה להו יותר להתיר אף בביהכ"נ אחד, דהא לא כתבו שאסור, אלא לשון שאין נכון. ואולי הוא משום דאין הכרח כשאחד מתפלל בלא תפילין דהוא משום שסובר שאין היום חיוב בתפילין, אלא ששכח ליקח עמו התפילין ויניחם בביתו כשיבא מביהכ"נ. ואף שאין זה מצוי אפשר שיזדמן זה.

אבל לא מסתבר שיתלו הרואין כן, דוודאי יבינו שהוא משום דסובר דבחוה"מ ליכא חיוב להניח תפילין. ולכן משמע יותר דהוא משום דידוע לכו"ע שיש שני הבתי דינים בעולם, שלכן אף במניין אחד ליכא האיסור. והטעם נראה דנעשה זה ממילא כדבר הרשות, שלא שייך איסור בעשיית אגודות. דהא קודם שהוחלט דהלכה כבית הלל, היה רשאי לעשות גם כדברי בית שמאי, כדתניא בחולין דף מ"ד ע"א. היינו מי שסובר בעצמו כב"ש, או בסתם אינשי שאינם בעלי הוראה וצריכין לשאול מחכם מומחה, שהיה רשאי לשאול גם מחכם שהיה סובר כב"ש. ואף שהשואל יודע שאיכא מחלוקת בין החכמים בדין זה, אין הדין לאלו שאינם יכולין להכריע הדין כדין ספק, שצריך להחמיר באיסורי דאורייתא ולהקל בדרבנן, אלא שרשאי לילך לפני החכם המומחה להוראה שבעיר, ויעשה כמו שיורה לו, בין בדאורייתא בין בדרבנן כהוראתו, אף שידוע לו שאיכא מחלוקת בזה.

שזהו עניין כח הוראה, ולא שהוא לימוד בעלמא שהחכם מודיע לו איך הוא סובר, כדביארתי בפסחים בסוגיא דאמר רבב"ח לבריה (פסחים נ"א ע"א. ועיין דברות משה יבמות סימן י"ב).

וכשאיכא שתי החלטות לדינא, וידוע זה, כמו שבצרפת ואשכנז עושין כבעלי תוס' והרא"ש, ובספרד עושין כהרי"ף ורמב"ם, לא יועיל כלום הוראת חכם ספרדי לשואל אשכנזי וצרפתי כשישיב לו כהוראת חכמי ספרד, והוראת חכם אשכנזי וצרפתי לשואל ספרדי. אבל חכם אחר יוכל להשיב לו כפי הוראת חכמי מקום השואל. ויתחשב הוראת הראשון שהורה לבני אשכנז וצרפת כהוראת מורי הוראה דבספרד, ולבני ספרד כהוראת מורי הוראה דבצרפת ואשכנז, כטועה בדבר משנה.

ורק כשאחד מבני אשכנז וצרפת נתחכם וחלק על חכמי מדינתו שנוהגין כמותם, ופסק באיזה דברים כחכמי ספרד, כמו שעשה הגר"א מווילנא, ואף בדברים שנהגו בין אנשי ספרד ובין אנשי צרפת ואשכנז בשווה, והגר"א מווילנא חלק עליהם - והסכימו כל חכמי דורו שהוא גדול ביותר מכל חכמי דורו שהיו גדולי תורה מאד, ושהגר"א הוא גדול ביותר גם מהרבה דורות שלפניו, וראוי לחלוק אף על חכמי וגדולי ישראל מכמה דורות שלפניו. וכל תלמידיו שהיו גדולי הדור ההוא, הסכימו שהגר"א ראוי גם לחלוק כאחד מן רבותינו הראשונים, שלכן מכיוון שהוא בתרא, יש להורות הלכה כמותו. והתחילו לנהוג כמותו בכל דבר אף שהיה נגד המנהג. ואדם גדול וגאון כהגר"א שייך שיעשה שינוי גם אצל הספרדים, דהא מבאר גם דברי הרמב"ם והרי"ף וראב"ד, וכל רבותינו הראשונים דחכמי ספרד, שלפי ביאורו יש להיות כמה שינויים. ואולי ישנם גם מאנשי ספרד שעושין כשיטת הגר"א, אף לעניין מה שמפרש דברי הרמב"ם והרי"ף וכל חכמי ספרד הראשונים. אבל שאר גדולי עולם מרבותינו האחרונים לא מצינו כזה.

ואף שיטת הגר"א לא קיבלו עלייהו כולם, אף לא בעירו, ומשמע שגם לא הקפיד ע"ז. והוא מטעם שמצד עצם הדין אין להו למישבק מנהגם בשביל שהגר"א הוא גדול ביותר, דהא חזינן דמנהגא עדיף. דהא נהוג עלמא כר' אילעי בראשית הגז, וכר' יאשיה בכלאי הכרם (ברכות כ"ב ע"א), אף שהוא דלא כרוב התנאים, וגם באיסורי דאורייתא, ואף שאיכא קושיות ותיובתות שלא ניתרצו. ואף שיש לומר שלא דמי להא דנהוג עלמא כר' אילעי, דכיוון דמנהגם הקודם של מי שלא קיבלו את שיטת הגר"א היה ע"פ פסק הלכה דחכמי אשכנז וצרפת שהיו מקודם, שהיו אז הרבים ואף כולן, ועתה נמצא חולק מי שראוי לחלוק עלייהו, שייך שיחלוק אף על מה שכבר נהגו כן, כיוון דידעינן הטעם

שנהגו כן. ול"ד למנהגא דנהגו כר' אילעי בראשית הגז וכר' יאשיה בכלאי הכרם, שנעשה המנהג אף שידעו גם שרבנן פליגי ע"ז.

מכל מקום הא בעניין תפילין בחוה"מ, וברוב דברים, הוזכר בראשונים החולקים שידעו גם שיטה החולקת וטעמיהם. והגר"א שפליג הוא מחמת שנראה לו יותר טעם החולקין, שע"ז הא איכא מנהגא לעשות כהסוברין שבחוה"מ מניחין תפילין. ואף שהגר"א בסימן ל"א כתב דליכא שום ראיה לדבריהם, וודאי עכ"פ שגם הגר"א לא יאמר שאלו מבעלי תוס' שסוברין שצריך להניח תפילין, ומהר"ם בר"ב, והרא"ש, הם טועין, ובפרט שגם שיטת הרי"ף והרמב"ם משמע יותר שסוברין דצריך להניח תפילין בחוה"מ. שא"כ שייך שיהיה זה דמניחין תפילין בחול המועד מנהג, שלא רק שלא יכול להורות לאחרים שלא להניח, אלא שאף הוא עצמו אף שסובר לדינא שלא כמנהגם, לא היה לו לכאורה יכולת לשנות.

וצריך לומר שאיכא חילוק בין המנהג כר' אילעא בראשית הגז וכר' יאשיה בכלאים, שהיה המנהג כן בכולי עלמא, כלשון רנב"י האידנא נהוג עלמא, לבין מנהג שהוא רק לחלק אחד מישראל, כגון בצרפת ואשכנז ולא בספרד, או בספרד ולא בצרפת ואשכנז. דשם אינו אלא כעושין ע"פ הוראה דחכמי המדינה, שלכן כיוון דהגר"א היה ראוי לחלוק על חכמים ההם שהנהיגו להניח תפילין, ולהכריע כהסוברים דאין להניח תפילין, היה רשאי לנהוג בעצמו כן, וגם להורות לתלמידיו השואלים מאתו. אבל ג"כ לא אמר לכו"ע, ואף לא לבני עירו, אלא רק לתלמידיו ששואלין ממנו. וגם הא לאחר שאמר להם דעתו, הרי רק משום דסברי גם הם עצמן כן, דהא חכמים בעלי הוראה היו, צריכין היו לעשות כמותו. אבל לא סתם אינשי שאינם ת"ח, שהם צריכין לעשות כמו שלימדום והנהיגום אבותיהם ורבותיהם שמניחין תפילין כמהר"מ והרא"ש.

וכן אלו שמתנהגין כהבעש"ט ותלמידיו שהיו ג"כ גדולי תורה, שאין מניחין תפילין משום שאזלי בתר הזוהר, מטעם דסברי דלא נתברר מגמ' בירור הדין כדחזינן שפליגי רבותינו הראשונים בזה, שלכן יש למיזל בתר הזוהר. ואולי סברי דגם הרי"ף והרמב"ם שלא הזכירו דינא דחוה"מ בתפילין, הוא משום שפשיטא להו דבסתמא הם בכלל יו"ט, שפטורין מתפילין כמו ביו"ט. דהא לענין קרבן מוסף שווין, ונקראים כל שבעת הימים בשם חג המצות וחג הסוכות. אבל מהר"ם והרא"ש לא חשו לזה, אף שכבר ידעו מהזוהר, כי נודע עוד בימי הרמב"ם, משום דסברי דהוא דלא כגמ' דידן ולא כירושלמי. וכוותיהו נהגו כל בני צרפת ואשכנז. שלכן אף אחר שבא הגר"א וחלק עלייהו, לא ביטלו מנהגם בזה, כמו שאר דברים שמצינו שהזוהר פליג על גמ' דידן, שכל רבותינו

פוסקין כתלמודא דידן ואף כירושלמי, כשהוא דלא כהזוהר. אף שלא מצינו בגמרא דידן עבדינן כהירושלמי. והגר"א שפסק דאין מניחין, לא מפני שאיתא כן בזוהר, אלא משום דסובר דגמ' דידן ובירושלמי סוברין כן. כמפורש בדבריו בסימן ל"א שלא הזכיר כלל הא דהזוהר בהטעמים שפליג על רבותינו מהר"מ והרא"ש ועוד הרבה ראשונים, דסברי דמניחין תפילין, אלא משום דמשמע לו שגם גמ' דידן סובר כן.

עכ"פ מאחר שידוע שאיכא אינשי שמניחין תפילין ואיכא שאין מניחין בחוה"מ, ליכא הלאו דעשיית אגודות, שלכן כתבו האחרונים שהובאו במשנה ברורה שם, רק לשון שאין נכון שקצתם יניחו וקצתם לא יניחו, ולא שאסור. אבל וודאי כשהוא בעיר שכולן מניחין תפילין בחוה"מ, מסתבר שיהיה אסור שלא להניח בלאו דעשיית אגודות, דהא אפשר שאין יודעין כלל בעיר זו שאיכא דאין מניחין תפילין. ואף שידעו שאיכא בעולם ספרדים שאין מניחין, הם במדינות אחרות רחוקות מערים דמדינותינו. ואפילו כאן באמעריקא שיש גם מהספרדים בהרבה ערים, ובפרט בערים הגדולות, הם בקהילות מיוחדות ואין באין להתפלל בבתי כנסיות דקהילות אשכנזים, רק יחידים בהזדמנויות רחוקות, ובכגון דא היה להו להניח תפילין בחוה"מ. אך מצד שאיכא כאן קהילות רבות מהאשכנזים שאין מניחין תפילין בחוה"מ, משום שהם מהקהילות הנוהגין כהבעש"ט ותלמידיו, שנקראו חסידים, וגם יש יחידים מהאשכנזים הנוהגין כהגר"א, ומזדמן טובא שמתפללין יחידים כאלה בביהכ"נ שמניחין תפילין, כיוון שמצוי וידוע זה, ליכא ממש האיסור דעשיית אגודות. ויש מקום לומר שבערים הגדולות כנוא יארק וברוקלין, דהאינשי דרין מעורבין, ובתי כנסיות הרבה איכא, שבחול, ואף בחוה"מ, מחמת שרובא דאינשי מוכרחין לילך לעבודתן, מתפללין כל אחד בביהכ"נ הסמוך לביתו אף שהוא בנוסח אחר ומנהגים אחרים, ליכא אף לכתחילה בזה עניין דעשיית אגודות, כיון דהוא ידוע לכל מתפלל דאיכא דמנחי תפילין ואיכא דלא מנחי בציבור זה.

ופשוט שעל הש"צ יש להקפיד שיניח תפילין. ואינו דומה לסתם מתפלל, משום שעל הבאים להתפלל בעלמא ליכא שום אחריות, על שום אדם שנכנס, שכל אדם יש לו רשות ליכנס לכל ביהכ"נ שיש בעיר שנמצא שם, ואין על שום אחד מהצבור אחריות איך הוא מתפלל. ואף שאיכא עליו דין שלא ישנה, הוא רק מצד מחלוקת, שלא שייך זה כשאיכא גם מאלו שאין מניחין בעיר שאיכא גם אין מניחין, כדלעיל. אבל להיות ש"צ לירד לפני התיבה, שצריך רשות מהצבור, אין ליתן רשות אלא כשיניח תפילין כמנהג סתם האינשי דציבור שמתפללין בביהכ"נ זה. וכשהוא ביהכ"נ כזה שכל אחד יש לו רשות לילך אל העמוד ולהיות הש"צ, יכול להיות גם ש"צ, אף שהוא מאלו שאין מניחין

תפילין. אבל אם אין הולכין מעצמן אלא נוטלין רשות, אף שהוא בעל חיוב דתוך שנתו על אביו ואימו, ואף לחיוב דיארצייט, אין להניחו כשלא ירצה להניח תפילין מחמת שהוא חוה"מ.

ומי ששואל איך יעשה לכתחילה כשמוכרח להתפלל בביהכ"נ שמניחין תפילין, ומנהגו מאבותיו ורבותיו הוא שלא להניח. מסתבר אף אחר כל מה שכתבתי, שיניח תפילין. מאחר שעצם המנהג של אבותינו ורבותינו היה להניח תפילין בדין וודאי ואף בברכה, ואף אצל רבותינו דספרד אינו מבורר, מאחר שהרבה סוברין דהרי"ף והרמב"ם מחייבין להניח תפילין בחוה"מ. וכן משמע מכ"מ פ"ד מתפילין ה"י בסופו, שלרמב"ם מניחין תפילין בחוה"מ, ומצד זה היה מנהג העולם להניחן, עד שבימי רבנן סבוראי מצאו בספר הזוהר לשיר השירים שמי שמניח תפילין בחוה"מ כמי שקוצץ בנטיעות, נמנעו מלהניחם. וכוונתו על הספרדים. וכמפורש בב"י סימן ל"א שמתחלה היו בני ספרד נוהגין כהרא"ש להניח תפילין, עד שמצאו בזוהר לשה"ש שאסור להניחם בחוה"מ ונמנעו. והרא"ש ודעימיה עמדו בשיטתן אף אחר שראו הזוהר, וכן הוא המנהג דכל אנשי אשכנז להניח תפילין בחוה"מ. ואנחנו ברוב מדינות יוראפ היו מניחין תפילין, ורק הידועים שהם מבני ספרד לא היו מניחין תפילין, מאחר הזמן שראו בזוהר. וטעם המחלוקת, שמהר"מ בר"ב והרא"ש סברי שראיות ברורות הן מגמ' וירושלמי שצריך להניח תפילין, שלכן אין לעשות כהזוהר שפליג. ובני ספרד שנמנעו מלהניח תפילין בחוה"מ אחרי שראו בזוהר, סברי שאינם ראיות ברורות מהגמ' ומירושלמי, שלכן נמנעו מלהניחו מצד הזוהר. דכיוון דליכא ראיה שהגמ' חולק על הזוהר, יש לעשות כהזוהר.

[ז]. בטעם מה שהגר"א פסק דחול המועד לאו זמן תפילין

ועיין בהגר"א בסק"ג שכתב רק לדחות שיטת הרא"ש, שלכן סובר שיש לפסוק דאין מניחין, ולא הזכיר כלל הזוהר. משמע דסובר דכיוון שליכא ראיה שמניחין, יש לפסוק דאין מניחין, והדבר צריך טעם מדוע בלא ראיה לא יניחו תפילין בחול המועד. ולא מסתבר שהוא משום האות דיש מאיסור חמץ, ומ"ע דאכילה ושינה בסוכה (שהביא לעיל מזה בטעם הסוברים שמניחים תפילין בחול המועד). שלא משמע שהוא דבר פשוט שזה נחשב לאות, אלא דהוא לתרץ אחר שמשמע לתוס' דמנחות דף ל"ו ע"ב ד"ה יצאו, שחוה"מ נמי פטור מתפילין, כתבו דלא משום איסור בעשיית מלאכה הוא האות, דהא חוה"מ מותר במלאכה ומ"מ אין מניחין תפילין. שמפורש שהוא רק מחמת שפשיטא להו דאין מניחין בחוה"מ, הוכיחו שהאות הוא גם המצוות דיו"ט שאיכא בחוה"מ. והטעם לחלק בין אות דעשיית מלאכה לאות דמצוות, הוא דהאות דכתיב

בקרא על שבת מפורש בקרא שהוא על איסור מלאכה, בפרשת אך את שבתותי תשמורו בפרשת כי תשא (שמות ל"א, י"ד), ולא על העשה דאיכא בשבת בקידוש היום שהוא מקרא דזכור, ששם לא הוזכר שהוא אות. ורק אם נימא דגם בחוה"מ אין מניחין אף שליכא רמז בתורה ע"ז, אלא מסברא בעלמא נוכל להסתייע באות דמצוות דחול המועד, אבל אין בהן ראייה שלא להניח. ומטעם זה חזינן שלא הוקשה להו מזה על הסוברין דחוה"מ חייב בתפילין. ובתוס' מו"ק דף י"ט ע"א ד"ה ר' יוסי בסופו, לא ניחא להו לומר שאיסור חמץ וחיוב סוכה יתחשבו אות, שלכן תירצו אליבא דבה"ג דסובר דאין מניחין תפילין בחוה"מ, שהאות הוא מטעם איסור מלאכה שלא בדבר האבוד, שיסבור שהוא מדאורייתא. ורק לשיטה דמלאכה בחוה"מ אף שאינו בדבר האבד הוא רק מדרבנן, אם נימא שסובר כן הבה"ג, נצטרך לומר דהמצוות דאיסור חמץ וחיוב סוכה נמי הן אות לפטור מתפילין. הרי דסברי התוס' דלא מסתבר כ"כ לומר על המצוות שיתחשבו אות לפטור מתפילין. ואולי הוא משום שבקרא דנאמר דשבת הוא אות, הוזכר בהקרא רק איסור המלאכה ולא חיובי העשה דאיכא בשבת, וסברי דאין למילף מזה דגם החיובין והאיסורין דשאר מצוות יתחשבו אות, שלכן גם איסור חמץ וחיוב שינה ואכילה בסוכה אין למילף שיפטרו מתפילין.

עכ"פ אף שיש לתרץ דהאיסורין והחיובין נמי הם אות, אין זה הכרח שלכן יפלוג הגר"א על מהר"מ והרא"ש ועוד הרבה ראשונים, ומנהג העולם מאות בשנים. דהא חזינן שמסברא אין לנו לומר שגם זה יתחשב אות, אלא רק בדוחק מתרצינן כן, ובוודאי לא היה חולק עלייהו בסברא לומר שוודאי חשיבי המצוות אות. אלא צריך לומר דהוא משום דסובר הגר"א דכיוון דכל שבעת ימי פסח ושבעת ימי סוכות כולן בחשיבות חג, דהא אמרינן גם במוסף דחוה"מ ותתן לנו חגים וזמנים לששון את יום חג המצות ואת יום חג הסוכות מקרא קדש, אין לנו לחלק מדיני יו"ט, אלא במה שמפורש בגמ'. וכיוון שמגמ' דילן ומירושלמי ליכא ראיה להניח תפילין בחוה"מ כדדחי להו, יש לנו לפטור גם בחוה"מ כמו ביו"ט. והוי זה כמפורש בגמ', דלמ"ד דשבת ויו"ט לאו זמן תפילין, גם חוה"מ לאו זמן תפילין. וממילא מוכרחין לתרץ שלא יקשה דהא ליכא אות, מאחר דמותר במלאכה למ"ד דאיסור דמלאכה, אף שלא בדבר האבד בחוה"מ, לאו מדאורייתא. והוצרך לומר דהוא משום איסור חמץ בפסח וחיוב סוכה בחג, אף שלא מצינו ע"ז רמז בקרא.

ובעצם יש לומר דכל ז' ימי פסח וז' ימי סוכות הם כאחד לענין החג, שכולן הם חג המצות וחג הסוכות. ופרטי המצווה, שאיכא גם איסור מלאכה, אבל לא לכל הימים, אלא בחג

המצות לשני ימים, הראשון והשביעי, ובחג הסוכות רק הראשון לבד. ואיסור המלאכה הוא כמ"ע דאכילת פסח ומרור במקדש, ואכילת מצה אף בזה"ז, ואמירת הגדה, דהם רק בלילה ראשונה, ומ"ע דשביתה ממלאכה והלאו על מלאכה הוא רק בראשון ושביעי. ובחג הסוכות הוא רק אכילה בלילה ראשונה לחיוב עשה, ואיסור מלאכה רק ליום הראשון. אבל חשיבות החג וקדושתו הוא על כל שבעת הימים. וקיום המצוות דאיכא בראשון הוא מחמת שהוא ראשון להשבעה דימי הפסח, ומצות אכילה בסוכה בלילה ראשונה הוא משום דהוא ראשון של סוכות. ולא סגי לקיום המצווה במה שהוא יום ט"ו לניסן וט"ו לתשרי, אלא דווקא במה שהוא ראשון דחג המצות של שבעת ימים, ושהוא ראשון לחג הסוכות של שבעת ימים. וא"כ מאחר שדי בטעם זה שכל ימי חג המצות וחג הסוכות הם בשם אחד גם לעניין תפילין, לא הי"ל להגר"א להזכיר לעיל מזה טעם התוס' דמנחות, דגם איסור אכילת חמץ וחיוב אכילה בסוכה הוא בחשיבות אות, שהתוס' סברי דהוא טעם דחוק במו"ק, וכדכתבתי, משום שבקרא מפורש שהאות דשבת הוא על איסור המלאכה. ובזוהר לא הוזכר שאיכא אות גם בחוה"מ, אלא שהם ימים שקדושים בקדושת החג. וצריך ביאור מדוע הזכיר הגר"א טעם דאות דמצה וסוכה. וצריך לומר דהגר"א סובר דמ"מ אם ימי חוה"מ לא היה להם בחו"ל ושלא בפני הבית, שאין שם קרבנות, שום חילוק מחול ממש, לא היה שייך לפוטרן ממ"ע דתפילין, מאחר שהפטור אף בשבת ויו"ט הוא מלימוד הקרא דוהיו לאות, ושבת ויו"ט הן עצמן אות. שלכן הוצרך לומר דאיכא גם בחוה"מ אות מצד איסור חמץ וחיוב סוכה. שאף שלא מסתבר כל כך להחשיב זה לאות, הוא לעניין האות על האדם, דלא מסתבר לומר דהאדם יש לו אות בזה שנתחייב במצווה זו ביום זה יותר משאר ימים, ולכן נפטר מתפילין. אבל כוונתו שמצוות אלו דאיסור חמץ ואכילה ושינה בסוכה, הוא אות שהימים אלו דחוה"מ אינם כחול ממש, אלא שהם שייכין להחג דפסח וסוכות, שא"כ איכא גם בימי חוה"מ האות דאיסור מלאכה. שהא אסורין במלאכה בראשון ואחרון דפסח וראשון דסוכות, והאות דאיסור מלאכה הוא לכל הימים, דחזינן שייכותם לימים האסורים במלאכה ממה שאסורין בחמץ בפסח וחייבין בסוכה בסוכות, ומדוייקין דברי הגר"א. אבל מ"מ אין הכרח לשיטת הגר"א דלא קשה כלום על שיטת מהר"מ והרא"ש, די"ל דאף דימי חוה"מ הם בחשיבות חג המצות וחג הסוכות מכל מקום אין בהם האות דמלאכה, מניחין תפילין כמתחילה.

[ח]. אם פסוקי ה' שפתי תפתח ויהיו לרצון אמרי פי הם חלק מעצם התפילה ומעכבים אותה, והטעם שאין שליח הציבור מוציא בזה את הציבור, ובעניין התפילה לביאת המשיח מהרה

בדבר פסוק דה' שפתי תפתח קודם התפילה, ויהיו לרצון אחר התפילה, שייך זה ע"י אחר, אלא שכל מתפלל צריך להכין את עצמו בעצמו. וגם שייך זה לכוונה כללית על עצם התפילה, שהשי"ת יפתח שפתיו, שידע איך לשבח את השי"ת ומה לבקש ממנו, שהוא שייך גם על תפילת אחרים בעדו, ושייך לומר זה גם על מה שמתפללים אחרים בעדו. דלכן אף כשהציבור לא ידעו להתפלל בעצמן, ויוצאים בתפילת הש"צ, יכול היחיד לומר פסוק זה, וממילא היו הציבור אומרין בעצמן כל אחד ואחד פסוק זה. ולכן לא שינו לשון הקרא מלשון יחיד ללשון רבים כמו ששינו בקרא דרפאני ה' וארפא (ירמי' י"ז, י"ד) שאומרים אותו בלשון רבים רפאנו ה' ונרפא, משום דהתפילה ניתקן לומר בלשון רבים אף כשמתפלל ביחיד. שא"כ מוכרחין לומר דבכל זמן, אף כשהיו היחידים יוצאין תפילתם רק בשמיעה מהש"צ, ניתקן שכל אחד יאמר בעצמו ה' שפתי ויהיו לרצון, והש"צ ג"כ אומר זה בעצמו, שלכן אינו אומר זה בקול רם, אלא בלחש, כבזמן שהציבור לא היו מתפללין בעצמן שהש"צ לא היה אמר זה בקול רם.

וגם בלחש אפשר שאין צריך הש"צ לומר, מאחר דכבר יצא בתפילה מה שהתפלל בלחש, שאז אמר ה' שפתי ויהיו לרצון. דהא לא תקינו שיהיה פסוק דה' שפתי ופסוק דיהיו לרצון מגוף התפילה, לומר שאין י"ח הברכות בחשיבות תפילה בלא זה, דהא מפורש בברכות דף ט' ע"ב דלרבי אלעזר הוא הפסק מגאולה לתפילה, ואין לומר ה' שפתי אלא בתפילת המנחה. ואף לר' אשי שהילכתא כוותיה דצריך לומר אף בשחרית וערבית, הוא רק משום דכיוון דתיקנו רבנן לומר ה' שפתי אינו הפסק, משום דכתפילה אריכתא דמיא, ולא אמר רב אשי דהוא משום דה' שפתי הוא התחלת התפילה, שא"כ הוויא הגאולה סמוך ממש לתפילה. אלא הטעם שלא אמר כן הוא משום דוודאי לא שייך לומר שהוא מתפילה ממש, דהא התפילה נתקן לומר דווקא בברכות שהוא שיותחל בברוך אתה ה', ורק מה שנאמרו בנוסח הברכות הוא התפילה ולא מה שאומרין שלא בתוך הברכות אף שהוא סמוך ממש. ולא שייך לומר דהוא רק לישנא בעלמא זה שאמר רב אשי לשון כתפילה אריכתא דמיא, אבל בעצם כוונתו שהוא התפילה ממש, דהא מדמה הגמ' שני הדברים, ברכת השכיבנו וקרא דה' שפתי, לענין דלא נחשב הפסק מגאולה לתפילה. דבדף ד' ע"ב מוכיח סתמא דגמ' לדחות קושיית מר בריה דרבינא, שהקשה שאי אמרת דבעי לסמוך גאולה לתפילה גם בערבית, איך אמרינן השכיבנו בין

גאולה דערבית לתפילה, ודחתה הגמ' מה' שפתי, דכיוון דתקינו רבנן כתפילה אריכתא דמיא, דכן הוא בהשכיבנו שאינה הפסק משום דכגאולה אריכתא דמיא. ור' אשי בדף ט' ע"ב מוכיח מהשכיבנו דאינו הפסק משום דכגאולה אריכתא דמיא, לה' שפתי שהוא כתפילה אריכתא. ואם ה' שפתי היה נחשב מהתפילה עצמה, לא היה שייך להוכיח ולהביא מהשכיבנו שוודאי הוא דבר אחר, אלא מוכרחין לומר דגם ה' שפתי לא שייך להחשיב מהתפילה עצמה, אלא שהוא פסוק שנאמר בתהילים שהצריכו לומר קודם התפילה בסמוך ממש, שהוא הפסק בעצם, אבל כיון שתקינו רבנן אינו הפסק.

והא דהביא המג"א בסימן קי"א סק"א בשם הל"ח דבמוסף ומנחה יכול לומר פסוקים קודם ה' שפתי אבל לא אח"כ, דפסוק זה מכלל התפילה הוא, לא דייק בלישניה. דהא גם קרא דה' שפתי אינו מכלל התפילה. אלא כוונתו דפסוק דה' שפתי הוא מכלל דיני התפילה שחייבו חכמים לאומרו, ודווקא סמוך ממש להתפילה. ושאר פסוקים אף השייכין לתפילה, ורשאי לאומרן קודם למוסף ומנחה, אף שליכא חיוב, מ"מ גם הפסק מן הקדיש שאמר הש"צ קודם התפילה נמי ליכא, כגון הקרא דכי שם ה', ורשאין לומר זה, ובמדינותינו נוהגין לומר זה במוסף ובמנחה, וכ"כ רשאי לומר עוד פסוקי רצון כאלו. אבל זה דווקא קודם שאמר פסוק דה' שפתי, דאחריו אסור לומר שום דבר אף במוסף ומנחה. ואם אמר אחר שאמר פסוק דה' שפתי עוד איזה פסוקים, הוא כלא אמר פסוק דה' שפתי שחייבוהו. ולא ידוע לי בעניות ראיה מפורשת לזה איך דינו.

ולכאורה מסתבר דכיוון דחיוב שתיקנו אנשי כנה"ג להתפלל לחובה תפילה י"ח הברכות בלא אמירת פסוק דה' שפתי, סגי לנו לומר שר' יוחנן ורבנן שבדורו שתיקנו לחייב לומר ה' שפתי ויהיו לרצון, לא תיקנו לבטל ולומר שלא יצאו בתפילה בלא זה. אלא נאמר רק שהוסיפו לתקן שיאמר קודם התחלתו בתפילה פסוק דה' שפתי, וכשלא אמר לא קיים תקנת ר' יוחנן ובית דינו, אבל תקנת חיוב אנשי כנה"ג לקיים מצות התפילה די"ח ברכות הרי קיים, ואין צורך לו לחזור התפילה בשביל שיאמר פסוק דה' שפתי. שליכא חיוב בעצם על האדם לומר הפסוק דה' שפתי כמה פעמים בכל יום, אלא לומר הפסוק דווקא קודם תפילתו, והרי כיוון שכבר התפלל אין לו שוב המקום שתיקנו לומר שם, ולא שייך שוב לאמרו. דהא אין טעם לומר שיפלגו ר' יוחנן ובית דינו על אנשי כנה"ג שתיקנו שהוא תפילה שיוצא בה גם בלא קרא דה' שפתי. אבל אפשר לומר שמה שתיקנו ר' יוחנן וב"ד או גם איזה דורות שלפניו לומר קודם התפילה פסוק דה' שפתי ולא תיקנוהו אנשי כנה"ג, היה זה משום שמתחילה לא הוצרכו לזה, דגם בלא אמירת פסוק זה היו מוכנין כל הציבור להתפלל תפילה המחוייבת. ובדורות

הרבה אח"כ נתחדש צורך באמירתו, שיש לנו לומר שאם היו אנשי כנה"ג בדור ההוא היו ג"כ וודאי מסכימים, וממילא שייך לנו לומר שתיקנו ר' יוחנן ובית דינו גם לעיכובא, שיצטרך לחזור כששגג והזיד ולא אמר שהרי אין בזה סתירה מתקנת אנשי כנה"ג.

אבל עיין בתר"י לדף ד' (ג' ע"א מדפי הרי"ף) ד"ה כיון, שמשמע שמפרש שבזמן הבית לא הוצרכו לומר פסוק דה' שפתי, משום שדוד לא אמרו אלא על המזיד שלא מתכפר בקרבן, כמפורש אחר פסוק זה (תהילים נ"א, י"ח) כי לא תחפוץ זבח ואתנה. ואנשי כנה"ג שתיקנו נוסח התפילות הוא כנגד קרבנות, דאינם על דבר שאין הקרבנות מכפרין, ועל דברים שהקרבנות מכפרין הא ליכא צורך באמירת פסוק דה' שפתי, שהרי תיקנו התפילות בעצם כמו כפרת הקרבנות. ואף שהקריבו גם הקרבנות, מ"מ הא חייבה תורה גם תפילה, והם תיקנו שגם התפילה יצטרף להכפרה שע"י הקרבנות. ואף שדוד התפלל גם על המזיד, לא שייך ללמוד מדוד לסתם אינשי, ואף לא לגדולים ביותר, ולא שייך שגם אינשי אחריני יתפללו שיתכפר להם בתפילה גם המזיד. ואף שוודאי יש לכל אדם להתפלל שימחול לו הקב"ה כששב בתשובה שלימה, ותועיל להתכפר לו יחד עם יו"כ, ויש איסורין שלא מתכפר בלא יסורין, ויש גם דווקא במיתה, עיין ברמב"ם סוף פ"א דתשובה, אבל מ"מ הא יש לו להתפלל ע"ז, דלפעמים מרחם הקב"ה מצד צירוף מעשים טובים וצדקה ולימוד התורה. אבל לא רצו לתקן זה גם בלשון התפילה שהוא לרובא דאינשי. שלכן בחיוב התפילה שהוא לכולי עלמא לא שייך לתקן נוסח תפילה ע"ז, אלא באלו החטאים דשוגג שמתכפרים בתשובה ובתפילה, שלכן לא תיקנו לומר קרא דה' שפתי לתוספת כפרה, שהרי התפילה עצמה כמו שהיא, מכפרת בצירוף הקרבנות שמקריבין הציבור. ואולי גם היחידים כשמביאין קרבנות בנדר, שמתכפרין בו על עשין, מסייע להו גם התפילה בעצמה, ואין צריך להוסיף קרא דה' שפתי לא לציבור ולא ליחידים.

אבל עכשיו שאין לנו ביהמ"ק, שלא אפשר להביא קרבן, שא"כ צריכין לנו שבהתפילה עצמה תהיה הכפרה, מה שלא היה זה בעצם התפילה מצד עצם כוחה שרק בצירוף הקרבנות היתה מכפרת, למדנו מדוד שבהוספת פסוק דה' שפתי תפתח שייך להתפלל. אבל וודאי שרק על עשין ועל דברים שהיו מתכפרים בעולות וחטאות, ולא על מזיד. דוודאי שלא שייך למילף מדוד שהתפלל על מזיד. ונמצא שלאחר חורבן ביהמ"ק שליכא קרבנות, למדנו מדוד שבלשון ה' שפתי תפתח יכולין להתכפר בתפילה עצמה אף שליכא קרבנות. לכן תיקנו בזה"ז שליכא מקדש וקרבנות שיאמר ה' שפתי תפתח.

ומסתבר שאף שר' יוחנן אמרה בגמ', נהגו כן גם תיכף משחרב המקדש. ואף אם נאמר שר' יוחנן תיקנה, לא קשה על מה שלא תיקנו תיכף כשחרב המקדש שהיו עוד הסנהדרין והנשיאים הראשונים שתיקנו כמה תקנות, כמו כל התקנות שעברו כמה שנים שלא תיקנו מתחילה. זהו מסתבר בכוונת תר"י.

ולפ"ז שאחר החורבן נעשה צורך גדול לומר קרא דה' שפתי קודם התפילה, מה שלא היה מתחילה, מסתבר שאם לא אמר ה' שפתי יש לו לחזור כשלא אמר. לא מיבעיא אם נימא שתיכף אחר החורבן שנעשה הצורך התחילו לומר ה' שפתי, אלא אפילו היה משך זמן עד ר' יוחנן שלא אמרו, ור' יוחנן וחכמי דורו התקינו, נמי מסתבר שהוא גם לעיכובא. ובפרט שיותר משמע דתיכף אחר החורבן נתקן זה. דמלשון ר' יוחנן נראה שהוא בא לומר הדין אחרי שכבר נתקן התקנה. וא"כ יש לנו להורות כן למעשה לכאורה, כשלא נמצאו חולקים עליו.

אבל פשוט שמי שטעה בתפלתו באופן שצריך לחזור לראש כשהוא עדיין עומד בתפילה, שלא עקר רגליו, שלא יצטרך לחזור אלא לתחלת ברכה ראשונה שהוא מברוך אתה ה', ולא מה' שפתי. מאחר דהתפילה עצמה מתחלת בברכה ראשונה שהוא מריש הברכה, שהתחלתה הוא מברוך אתה ה' דברכת אבות. ולא הופסק חשיבות עמידתו בתפילה מצד החיוב שעליו לחזור לראש, וממילא נשאר חשיבות אמירתו פסוק דה' שפתי, מאמירתו ה' שפתי קודם לפעם הראשון שהתחיל הברוך אתה ה', אף שהוצרך לחזור עליו פעם שני. ומפורש דין זה בריטב"א תענית דף ג' ע"ב ד"ה ושמעתי, שכתב והא קי"ל דכל שטעה בג' ראשונות חוזר לראש והיינו לברכה ראשונה וא"צ לחזור ולומר ה' שפתי תפתח. והוא פשוט ולית מאן דפליג עליה.

ובאם כבר פסק תפלתו, דהוא כשעקר רגליו, ונזכר שלא הזכיר ר"ח או חוה"מ דצריך לחזור להתפלל, שלא שייך להחשיבה תפילה אחת עדיין, מאחר שכבר גמרה אף שלא הפסיק בדבור, וכ"ש בהפסיק, צריך לומר ה' שפתי קודם, משום שהופסק בהכרח כבר תפלתו הראשונה שאמר לפניה ה' שפתי. ועל חזרה זו נראה מש"כ בסידור רב סעדיה גאון (הוצאת מק"נ עמוד כ"ג) דחוזר גם לה' שפתי, דהא כתב דינו על מי ששכח יעלה ויבוא בר"ח, שרק אחר שעקר רגליו וכדומה חוזר לראש התפילה, שפיר סובר שצריך לחזור גם לה' שפתי. וליכא שום סתירה וקושיא מסידור ר' סעדיה גאון למה שכתב הריטב"א שא"צ לומר ה' שפתי, והוא לע"ד פשוט וברור. וכתבתי זה מפני שראיתי בס' עינים למשפט על ברכות לאדם גדול מא"י הרב הגאון ר' יצחק אריאלי זצ"ל, שמשמע שסובר שפליגי, שהוא דבר תמוה שיפלוג הריטב"א על ר' סעדיה גאון, דוודאי היה ידוע

סדורו להריטב"א ולכל רבותינו הראשונים. ולמה שכתבתי ניחא דליכא שום מחלוקת בין הריטב"א לסדור דר' סעדיה גאון, אלא שבלא גמר תפילתו כעובדא דבריטב"א, לכו"ע חוזר לתחילת ברכה ראשונה וא"צ לומר ה' שפתי, ובגמר תפילתו כעובדא דנקט הר' סעדיה גאון לכו"ע חוזר גם לה' שפתי. (ולכאורה צ"ע דבנוסח סידור רס"ג שמכת"י הוצאת מק"נ עמוד כ"ב ד"ה ומי שהתפלל, איתא שאם שכח לומר משיב הרוח ומוריד הגשם במקומו או המלך הקדוש בזמנו ואח"כ נזכר כשהוא עודנו בתפילה, צריך לחזור מתחילת ה' שפתי תפתח וכו', אבל אם שכח לומר את ההבדלה במקומה אינו צריך לחזור מתחילת ה' שפתי, אלא מן אתה חונן. ואולי כוונתו בנוסח הערבי שבכתה"י אינה שחוזר לתחילת ה' שפתי תפתח, אלא שחוזר לתחילה למקום ה' שפתי תפתח, והיינו לראש הברכה. ומכל מקום כשהובא הדין בשם רס"ג במקומות שונים לעניין המלך הקדוש, הובא סתם שצריך לחזור לראש, עיין אוצה"ג ברכות סימן ס"ט - ע').

אבל עדיין אין מבורר מזה איך יסברו באם חוזר בשביל ששכח לומר ה' שפתי. שהא דר' סעדיה גאון נמצא שהוא רק לעניין לכתחילה, דאם הוצרך לחזור בשביל יעלה ויבוא וכדומה, והופסק כבר מתפילתו שעקר רגליו, איך צריך לעשות לכתחילה בחזרתו. אבל כיוון שלא מצינו חולק על תר"י יש לכאורה לעשות כן למעשה ולחזור אם שכח ה' שפתי. ועיין במ"ב בסימן קי"א סעיף ב' בביאור הלכה, דמסתפק בשכח לומר פסוק דה' שפתי אם יצא. ומשמע שיותר נוטה דעתו שיצא וא"צ לחזור. ולפ"מ שכתבתי הוא דלא כתר"י. ואיני רואה שם הכרח לדבריו בזה. דמה שהביא ממה דסברי האחרונים דהש"צ אומר ה' שפתי רק בלחש, לא מובן. דאם בזמננו שכל אחד מהציבור כבר התפלל בעצמו ושום אדם אינו יוצא כלום בתפלת הש"צ, וודאי לא שייך להציבור שיאמרו זה הפסוק כלל, דהא כבר יצאו כל התפילה בתפילת עצמן שאמרו גם ה' שפתי. והרי היה טעם שגם הש"צ אין צריך לאומרו, והוא חידוש מהש"ע שמ"מ כיוון שמתפלל הש"צ צריך לומר ה' שפתי, משום דכיוון דעכ"פ הוא צריך להתפלל הצריכו לו שיאמר גם פסוק דה' שפתי, אף שלהציבור אין צורך בזה. דשייך לומר קדושה ומודים, ואף ברכנו בברכה המשולשת, ואף לנשיאת כפיים לכהנים גם בלא קרא זה דהוא קודם התפילה. שא"כ היה מקום לומר שאף הש"צ שאומר כל התפילה לא יאמר פסוק זה. והשמיענו שמ"מ כיוון שאומר כל התפילה צריך לומר ה' שפתי, אבל מ"מ צריך לומר פסוק זה בלחש כדמביא המג"א מכתבים.

ואם איירי בזמן שהיו הציבור יוצאין בתפלת הש"צ, הא כתבתי לעיל שמעולם אף כשיצאו הציבור בתפלת הש"צ, לא אמר זה הש"צ בקול רם, אלא כאו"א בפני עצמו

בלחש, כי כולם למדו לומר פסוק זה בעצמן בלחש. והוא כמו שלמדו לענות קדושה, דהוא קדוש וברוך, וגם מודים דרבנן משמע שהיו אומרים והש"צ היה ממתין להם, וגם להשיב אמן יש"ר היו כולם יכולים לענות. ואם היה מזדמן אחד שלא היה יכול לומר בעצמו אף קרא זה דה' שפתי, היה נקל ללמדו, או שהיה אומר אחד מהציבור שהיה עומד אצלו עמו. ואם היה מזדמן אחד שגם לומר עם אחר לא היה יכול לומר אף רק פסוק זה, היה פטור מטעם אונס. אך מ"מ לא פטרוהו מלשמוע התפילה עצמה מהש"צ, ויקיים עכ"פ מה שאפשר לו ממצוות תפילה, כיוון שהוא בשמיעה וליכא חשש ברכה לבטלה חייבוהו לשמוע, אף שלא יצא ממש בהתפילה מחמת שלא אמר ולא שמע פסוק זה. אבל כיוון שלא היה שכיח כלל בור וע"ה כזה, לא חשו לתקן שיאמר הש"צ פסוק דה' שפתי ג"כ בקול רם. ומטעם זה שאומר גם הש"צ בלחש לעצמו, השאירו שיאמרו פסוק זה בלשון יחיד ולא שינוהו שיאמרו אותו בלשון רבים, כדשינו בקרא דרפאנו כדלעיל. ומה שהביא המ"ב בביאור הלכה שם עוד ראיה מהשכיבנו, דכגאולה אריכתא דמיא, ואפ"ה קי"ל דברכות אין מעכבות זו את זו ויוצא בברכת אמת ואמונה אף אם לא אמר השכיבנו כלל, דכמו כן הא דה' שפתי כתפילה אריכתא דמיא הוא נמי רק לעניין שלא יהא הפסק, אבל לא שיהיה עיכוב בתפילה. ואינו מובן, דהא לא שייך לומר שאחרי שתיקנו לומר השכיבנו לא נתחשב ברכת אמת ואמונה להחשיבות אמירת גאולה, משום שתיקנו השכיבנו והחשיבוה לברכת גאולה לעניין סמיכתה לתפילה. דהא הוא נגד דברים המפורשים בלשון ברכת אמת ואמונה, שכל עיקרו הוא אמירת הגאולה שנגאלנו ממצרים והעבירנו בים סוף ביבשה ושנטבעו בהם המצרים ונגאלנו מהם בנסים ונפלאות שהוציאנו וגאלנו מהם, וגם חותמין בזה, ולא שייך לתקן נגד דברים ברורים. וכל עניין דהשכיבנו שמתחשב כגאולה אריכתא אינו במקום גאולה דאמת ואמונה, אלא היינו רק לעניין שלא תתבטל חשיבות גאולה מברכת גאל ישראל דאמת ואמונה, לכן שייך לומר דהוא רק לעניין שלא יתחשב הפסק בין גאולה דברכת אמת ואמונה לתפילה. וטעם מה שאינה הפסק אינו משום דהשכיבנו היא גאולה בעצם, אלא רק מאחר דצריכין לומר אותו לברכה השניה דק"ש דערבית, שצריכין להתפלל ע"ז שיהיה בלילה בשעת השכיבה, שיהיה השי"ת שומרנו ומצילנו בזכות האמונה בהשי"ת ובאחדותו, כדמיחדין אנחנו אותו בק"ש. אבל אין לומר מצד זה שיהיה עיכובא בלא השכיבנו כיוון שבברכת אמת ואמונה אמר כל עניין הגאולה שצריך להזכיר. אבל ה' שפתי תפתח שמצינו בתפילת דוד, שהיו דברים שהוצרך לומר ה' שפתי תפתח כדי שיתכפר בתפילתו, וראו רבנן צורך לתקן לנו, לאחר החורבן דבהמ"ק שאין לנו קרבנות

אלא התפילה לבד, שנאמר ה' שפתי קודם התפילה, כמו שאמר זה דוד על דברים שלא מתכפרין בקרבנות כדביאר תר"י, הרי מסתבר שיש לתקן שיהיה לעיכובא.
ואף אם הוא מטעם אחר, שנמצא באיזה גאון טעם אחר לאמירת ה' שפתי, ג"כ יש לנו לומר שיהא לעיכובא, וליכא שום טעם לדמות להשכיבנו. וצ"ע טעם המ"ב בביאור הלכה שמדמה להשכיבנו. ובפרט שמשמעות התר"י שהוא לעיכובא כדכתבתי לעיל ולהריטב"א ולסדור דר' סעדיה גאון נמי מסתבר שהוא לעיכובא.
ועניין חיוב אמירת פסוק דיהיו לרצון אחר התפילה דאמר נמי ר' יוחנן במימרא אחת עם הדין שצריך לומר קודם התפילה ה' שפתי. מסתבר לע"ד דיש חילוק לעניין בדיעבד כששכח לאומרו, דאף דצריך לחזור כשלא אמר ה' שפתי כדביארתי, לא יצטרך לחזור לראש התפילה כששכח ולא אמר יהיו לרצון. והחילוק פשוט, שכשלא אמר ה' שפתי היתה תפלתו שלא כתיקנה, אבל כשלא אמר יהיו לרצון הרי התפילה היתה כראוי, וצריכין אנו לחדש שבטלה בשביל שלא אמר יהיו לרצון אחר תפילה שכבר היתה הגונה ומקובלת. שהרי מסתבר שהתפילה של אדם כשמתקבלת להשי"ת הוא תיכף באמירתו אף כשעדיין לא גמר כל התפילה, ואף רק בהתחלתו, כהא דר' חייא ובניו בב"מ דף פ"ה ע"ב. ואף שגם אצל ר"ח ובניו לא היה זה אלא ביום תענית וגם נתכוונו לכך, דהרי בכל יום שהתפללו ג"פ ביום לא היה כן אף אצלם, וגם בימי תעניות הא לא היה כן אף בתפילות דיו"כ שיותר מתקבלין. ורק עתה שהורה רבי שיתכוונו לזה, משום שהיו סבורין ע"פ מה שאליהו גילה להם שיש בכח ר"ח ובניו בתפילתם להביא למשיח בלא זמניה שהוא דבר מותר, גזר תענית וציוה לר"ח ובניו שהם יתפללו ע"ז. ויותר משמע שהוא ממש דבר מותר למי שיקובל תפלתו כר"ח ובניו שיתפללו ע"ז. אבל נודענו מעובדא זו דרבי עשה כן כדא"ל אליהו, שהשי"ת אינו רוצה להביא את משיח בלא זמניה, וממילא לא יועיל כלום, דלא יוכלו להתפלל כלל ע"ז, כדעשה בעובדא זו שנצטווה אליהו עצמו לטרדם מתפלתם.
אבל נראה שמעובדא זו ידעינן שגם אסור להתפלל ע"ז יותר ממה שנתקן לנו להתפלל בשמ"ע, וגם בשאר תפילות שתיקנו רבותינו הראשונים, או הנהיגו אף בלא תקנה ממש, כהא דמתפללין בזמירות דמוצאי שבת על ביאת אליהו לבשרנו, וביאת המשיח, וגם בפיוטי הסליחות. ואולי עתה שבעוה"ר עברו זמן רב יותר מי"ט מאות שנה שעדיין אנחנו בגלות כבר הותר להתפלל ע"ז. אבל הא מסתבר שתיכף אחר החורבן היו מתפללין על ביאת משיח, וגאולת כל ישראל על ידו, ובניין ביהמ"ק, בתפילה ובברכת המזון ובסליחות ופיוטים. אלא אפשר שהתפילות שתיקנו הוא על זה שיבא אליהו בזמנו

ומשיח בזמנו, שגם ע"ז שיבא בזמנו ויבנה ביהמ"ק בזמנו נתחייבנו להתפלל, שלא ידחה בשביל שום דבר. ובקרוב בימינו ומהרה תכין שאמרינן בבונה ירושלים, ומהרה תצמיח שאמרינן בברכת את צמח, ותחזינה עינינו בשובך לציון דאמרינן בעבודה, פשוט שאין זה עיקר ועיכובא בהברכה. אבל כיוון שכבר שייך שנגאל גם אנחנו, שתהא ביאת המשיח ובניין ביהמ"ק בימינו, יש לנו להתפלל ע"ז ולהזכיר זה בתפילותינו שיהיה זה תיכף עוד בימינו. ואף כשהוא זקן מופלג, כיוון שאפשר שיבא במהרה וקרוב מאד אף בימים ושעות, יש להתפלל גם ע"ז. ואלו השנים שאיתא בסנהדרין דף צ"ז ע"א שלא היה להם לצפות על ביאת המשיח, פשוט שאלו שסברי כן לא אמרו לשונות אלו דבקרוב בימינו וכדומה. אבל אחר שעברו שנים ההם שפיר אמרו, וכ"ש ששפיר אנן קאמרינן זה. עכ"פ באלו אינשי שתפילתם מתקבלת לפני השי"ת, מתקבלת תיכף אף קודם שאמר יהיו לרצון. וא"כ אין טעם שאמירת יהיו לרצון יהיה עכובא לומר שנתבטלה תפילתו ויצטרך לחזור להתפלל. ולכן בהכרח שהוא רק לעניין שתיקנו שיאמר פסוק זה אחר תפילתו לכתחילה ולא לעיכובא. ואף שאפשר לומר שלסתם אינשי דלא מכווני כ"כ באמת אין תפילתם מתקבלת תיכף אלא רק לאחר שסיימוה ויהיה אמירת יהיו לרצון עיכובא גם לחזור ולהתפלל, הוא דוחק לחלק לדינא בין איש לאיש. שלכן מסתבר דבלא אמר קרא דיהיו לרצון אחר תפלתו ועקר רגליו אינו חוזר.

[ט]. גילוח בימי הספירה ובין המצרים במקום הפסד ממון

וע"ז שכתבתי באג"מ ח"ד דעניני או"ח סימן ק"ב תשובה קצרה הלכה פסוקה בלא ביאור, שמותר להתגלח במקום הפסד בימי הספירה ובין המצרים, ואסור בשבוע שחל בו ט' באב, שמצד זה הקשו עלי ממה שכמה פעמים הוריתי שלא כתשובה זו, שלכן מוכרח אני לבארה. כי הנה דבר האבד שמותר לאבל אחר ג' ימים (שו"ע יו"ד סי' ש"פ סעיפים ב - ז), וכן בשבוע שחל ט"ב בתוכה (אולי כוונת מרן זצ"ל להא דאיתא בט"ז או"ח ריש סימן תקנא שמה שאין ממעטין היום במו"מ בשבוע שחל ט"ב בתוכה הוא משום שיש עלינו מס מלך ושרים, כמו שמותר מטעם זה בחוה"מ. ואולי צ"ל וכן בט"ב, והוא בשו"ע סימן תקנ"ד סעיף כ"ג. ואולי כוונתו לגילוח בשבוע שחל בו ט"ב, והיא גופא ההלכה שנזכרה בתשובה הנ"ל), פשוט שאינו מה שמפסיד בזה שלא ירוויח כלום, ויצטרך להוציא על צרכיו וצרכי ביתו כשאין לו מעות ממה שילווה מאינשי שיאמינו שיפרע להם כשירוויח אחר ימים האסורים במלאכה. ואף אם אין לו מלאכה קבועה, שיש לחוש שמא לא ישיג מה להרוויח, ליכא היתר, דיש לו לסמוך שישיג במה להרוויח אחר ימים האסורים גם עלייהו, ויפרע מה שלווה והקיף להוצאתו כדרך סתם אינשי, ואין בזה שום צער ובזיון.

אבל איש כזה החושש מלבטל מלהרוויח ממלאכה כל השלשה שבועות דמי"ז בתמוז ובימי הספירה, אין לו להמנע ממלאכה, ורשאי לסמוך על זה שלא נהגו האיסור באופן כזה להמנע מלהסתפר אף כשיבטל ממלאכה ויצטרך ללוות להוצאתו. וכה"ג בשבוע שחל בו ט"ב אסור, מאחר שמדינא אסור מלהסתפר כדכתבתי. אבל פשוט שאיסור התספורת בשבוע שחל בו ט' באב, גם כשעל ידי זה ימנע ממלאכה, הוא רק באיניש שאין לו צער מללוות מאחד שיודע שכפי מצבו ישיג ללוות. אבל כשקשה לו ללוות, שאין לו מכירין מאלו שאפשר להם להלוותו, אין לאוסרו כשלא ישיג מלאכה כשלא יסתפר זקנו, אף שאיסור תספורת הוא מדינא, דוודאי הוא לו כדבר האבד, שפשוט לע"ד שמותר להסתפר באופן שאיכא דבר האבד, דלא חמיר איסור תספורת בשבוע שחל בו ט' באב מאיסור מלאכה לאבל לאחר ג' ימים עד שנאמר שיאסר אף כשהוא דבר האבד. כן מסתבר לע"ד במדינתנו אמעריקא, וכהאי גוונא בהרבה מקומות, שלא יוכל לעבוד להרוויח כשלא יסתפר וכדומה. ובמקומות אף במדינה זו שאין מקפידין כל כך ואין ההפסד ברור, אסור מלהסתפר אף כשהוא אומר שלא יכול להראות לפני אינשי כשלא יסתפר, אלא דווקא כשהוא לפי ידיעת האינשי שהן דוגמתו כוודאי.

[י]. יציאה בשבת בשעון שלובש על ידו

וע"ז שכתבתי באג"מ ח"א דענייני או"ח סימן קי"א, שכתבתי שמדינא בעצם יש להתיר לאיש ללבוש על גוף ידו ממש שעון ולצאת בו, כיוון דהוא לבישה ממש. והוכחתי זה ממה שמותר לאיש לצאת בטבעת שיש עליה חותם (סימן ש"א סעיף ט'), אף שוודאי לבישתו הוא רק להמלאכה שיחתום בחותם דיש שם. ומהא שבי"ח כלים (שבת ק"כ ע"א) נחשב סודר שבצווארו שלובשו רק בשביל לקנח בו פיו ועיניו בראשין שלו (רש"י שם), ולא לחימום ולא לנוי וכדומה מענייני לבישה, דמ"מ הוא לבישה, דכ"ש שעון שהוא תכשיט ממש. בעצם הוא נכון מאד לדינא. אבל כתבתי שראוי לכל בני תורה ויראי שמים להחמיר, דשמא יקילו גם כשילבשנו שלא על גופו ממש, ושלא יבוא להקל בשעונים אחרים, והוא נכון, ואיני רואה שום קושיא ע"ז מהגמ' ומרבותינו הפוסקים והמפרשים.

אבל הקשה לי נכדי מוהר"ר הרה"ג מרדכי טענדלר שליט"א מתפא"י פרק רבי אליעזר בשבת משנה ב', על מתני' דלא התקין סמרטוט מער"ש כורך על אצבעו ומביא ואפי' מחצר אחרת, שכותב באות כ"ו דרך מלבוש כדי לשנות, ודווקא לצורך מילה שרי כה"ג אבל בלא זה אסור. אלמא דאף בדרך לבישה הוא נחשב משא לחיוב הוצאה, והפטור הוא רק מצד שהוא שינוי מדרך מלאכה דהוצאה. וכן פי' גם רש"י במשנה שם שהוא בדף

קל"ג במתני' סוף ע"א שמפרש כורך על ידו, דרך מלבוש לשנותו מדרך הוצאה בחול. הרי חזינן שפטור דדרך לבישה אינו משום דדרך לבישה אינו בחשיבות הוצאה, אלא משום דהוא שינוי מדרך המלאכה דהוצאה בחול. וגם משמע שאם היה דרך הלבישה גם דרך הוצאה, היה חייב, וא"כ לא שייך לומר שדרך לבישה הוא דבר הפוטר מחיוב הוצאה. וא"כ אדרבה יש כאן עוד מקום לחייב כשהולך ברשות הרבים בשעון שהוא לבוש על גופו. ולדחוק באיזה דבר לתרץ ולחלק מטבעת ומהסודר שלובשים אותו רק בשביל קינוח, לענ"ד אין טעם לחלק.

ונראה דצ"ל שעל הידים, בין על האצבעות בין על כף היד, ליכא חשיבות לבישה דבגדים, דהוא כמו על הפנים דהמצח והחוטם והלחיים, דאין לובשים האינשי עלייהו כלום, ואין חוששין לא על החום ולא על הקור ולא משום לבישה בעלמא. ורק בקור גדול לובשים האינשי, כשאין יכולין לסבול כל אחד כפי טבעו, עד אשר יתחמם קצת שיוכל לסבול, ומסירם. ואברי הנשימה א"א כלל ללבוש עליהן. וכן את העינים, וגם את הידים א"א להלבישן אלא לזמן קצר כרגעים, כי א"א רוב דברים לעשות בידים לבושות. וגם אין צורך לבקש טעמים כי כן הוא המציאות, שהפנים והידים אין מלבישין אותן, והם משונים בזה מכל אברי הגוף. שלכן סובר רש"י דאף בעשה לבישה על האצבעות ועל כף היד, אין להחשיב זה לעניין לבישה, אלא שהוא משא בדרך זה. וגם פשוט שכל אדם יבין שהוא לצורך העברה ממקום זה למקום שצריכין לסמרטוט זה, ולא שלבש זה מפני הצורך והרצון להלביש את אצבעו וכף היד, מאחר שאין הדרך להלביש מקום זה דהאצבעות וכף היד, אלא שהוא נושאם למקום אחר שצריכין סמרטוט זה. שלכן סובר רש"י שהוא לכל אדם בחשיבות נושא הסמרטוט למקום שצריכין לו, וא"כ הוא בעצם בחשיבות נושא משא, אבל פטורו הוא משום שהוא שינוי מדרך הוצאה בחול. ופירש התפא"י כפי' רש"י.

ולמה שכתבתי יש לטבעות ותכשיטין וכדומה שמשימין על האצבעות, וכן תכשיטין שעל כף היד, עדיפות מלבישת בגד עליהן, כהא דבתי ידים, לענין לצאת לרה"ר, מאחר דמקום תכשיט הם ולא מקום לבישת בגד להגן מן החום ומהקור עלייהו איכא. ואין זה דבר תמוה לומר שלא יתחשב לבישה אף שלובשין אותם בפועל, דהא חזינן שהוא חידוש מה שלבישת שקין נחשב לבישה, ועולא סובר שלבישת נשים לא מתחשב בשם לבישה לאיש, ולא לבישת איש הוא בחשיבות לבישה לאשה, בדף ס"ב ע"א. וכ"ש ששייך לומר על האברים דהפנים והידים שליכא ענין חשיבות לבישה עלייהו, ואף

כשכורך על ידו הוא בחשיבות משא. שלכן פירש רש"י, שהפטור בכריכות הסמרטוט על אצבעותיו וידיו הוא משום שנושא בשינוי מדרך הוצאה בחול.

אבל לפי"ז צריך להבין מה שנשים נוהגות היתר בלבישת בתי ידים ברחובות שבמדינתינו. ומסתבר שאף ברשות הרבים ממש מותרות, דהא יש דסברי דחשיבות רה"ר איכא אף שליכא ששים ריבוא, מאחר דרחובות שלנו רחבים מט"ז אמה. ומה שכתבו התוס' דף ס"ד ע"ב בסופו בד"ה רב ענני, שמצא ר' שמשון כתוב בשם רבינו שר שלום דנשי דידן אינן רגילות להראות, ומסקי סוף דבר אמרו הקדמונים דמותרות לצאת בהן דמוטב שיהיו שוגגות ואל יהיו מזידות, מ"מ משמע שלא התירו אלא משום דליכא רשות הרבים גמור, כיוון שקודם מה שהביא התוס' בשם ר' שמשון האריך במה שאין לנו רה"ר גמורה, כי הרחובות בזמנם היו פחות מט"ז אמה. שלכן בזמנינו שהרחובות בין מכרכים, בין מעיירות קטנות וגדולות, רחבות הרבה יותר מט"ז אמה, משמע שהיה לנו להחמיר ולאסור. ואף שהזכירו התוספות שם שמה שאין לנו רה"ר גמורה הוא גם מפני שאין ס' ריבוא בוקעין בו, משמע קצת שלא היו מתירין בשביל זה לבד, משום דלא ברור לתוס' היתר זה דליכא ס' ריבוא, שהוא דבר שחולקין ע"ז רוב הראשונים, אף שהוא דלא כרש"י. שא"כ אצלינו איכא היתר זה, משום דבמקומותינו נוהגין בהחלט כרש"י (עירובין ו' ע"א ד"ה רה"ר), שליכא דין רה"ר כשאין בוקעין ס' ריבוא, שהרי נוהגין להתיר לטלטל בצוה"פ, שאין מועיל להתיר רה"ר בצורת הפתח, דבעינן דלתות. והוא משום דבכל מקומותינו נוהגין כרש"י בדין וודאי, ורק שאיכא יחידים מת"ח שמחמירין לעצמן, ולאחרים הן עצמן עוסקין לתקן כל צורות הפתח שהיו בכל העיירות כדי להתיר הטלטול, משום שהיה הכרח גדול, ונעשה כן בכל העיירות אף שהיו הרחובות רחבות הרבה יותר מט"ז אמה. הרי שנוהגין כרש"י בהחלט אף לקולא. ומטעם זה שסוברין במדינותינו לגמרי כרש"י, נוהגות הנשים שיוצאות בתכשיטיהן בזמננו שאין רגילות להראות, שפיר. משום שלדינא גם בשביל שליכא ס' ריבוא בוקעין, נמי נוהגין כרש"י, שאינו רה"ר.

והנה המחבר בש"ע סימן של"א סעיף ח' כתב כרש"י, דכתב אין עושין לה חלוק אלא כורך עליה סמרטוט, ואם אין לו כורך על אצבעו דרך מלבוש לשנות מדרך הוצאה בחול. והוא כרש"י גם בהטעם דלא מותרת הכריכה על האצבע משום שהוא לבישה כלבישת בגד, אלא משום דנשיאתו דרך כריכה על האצבע הוא בשינוי מדרך מלאכת הוצאה בחול. ולכאורה קשה כמו שהערת, מהא שכתב המחבר בסימן ש"א סעיף ל"ז, דמותר לצאת בשבת בבתי ידים הנקראים גואנטי"ש. ומשמע שאין זה חידוש כלל, אלא

זה שמותר אף בלא שום קשירה ותפירה, דלא כהי"א שמצרכי שיקשרם ויתפרם והוא משום שמא יצטרך להסירם מידו ויעבירם ד' אמות ברה"ר, כדפי' בט"ז ובמג"א. הרי הוא משום דהוי לבישה על הידים, וכמפורש בט"ז ס"ק כ"ו, שכתב והטעם להתיר שהם מלבוש על הידים, והביא זה משבלי הלקט וסובר גם הוא כן, וגם המג"א לא פליג ע"ז, הרי דסובר דגם על הידים שייך ענין לבישה.

וצריך לחלק להש"ע בין בגד ממש, כהא דבתי ידים דהוא בגד ממש, לכריכת סמרטוט בעלמא. דבכל הגוף דהוא הדרך בכל העולם להלבישו, הוי בהכרח בחשיבות לבישה כל מה שישים שם. אבל בהידים שאין שם מקום לבישה לרובא דרובא דעלמא, לא נחשב לבישה אלא בבגד ממש שנעשה להלביש עלייהו כמו בבתי ידים. אבל לא בעטיפת סמרטוט וכדומה, שלא נעשו בשביל הלבשה עלייהו, דלא נחשב לבישה והוא ממילא כנושא משא. אבל בבגד ממש שנעשה להלביש הידים, הוא לבישה בהכרח שהרי כן רואין וחושבין כל הרואה אותו מלובש בבתי ידים. ולכן אף שאין זה דרך בני אדם שאין מלבישין הידיים, הוא לבישה ממש לפי ראיית כולי אינשי. שאף שאין דרך האינשי להלביש מקום זה, אינו משנה מעשה זו ממציאות שלה. אבל כריכת סמרטוט על האצבעות וכף היד, שאינו בגד, ואין לה חשיבות לבישה מצד עצם מעשיו בהסמרטוט שהוא לובשו כבגד, שאין להחשיבו בגד מאחר שיותר משמע שנושאו להעבירו למקום שצריכין לו, ושום אדם לא יחשוב שהוא מלבוש אף ליציאה זו אלא שהכל יחשבוהו לנושא אותו למקום האחר שצריכין לו הסמרטוט, והוא רק נושא משא בשינוי כפי האמת, שלכן לא שייך להתיר אלא משום שהוא נושא בשינוי ומיושב שפיר.

[יא]. נעשה אונן בערב שבת אחר זמן מנחה קטנה ולא התפלל מנחה, אם ישלים בשבת בערבית, וביאור החיובים החלים על האוננים ואופן חלוקתם

ובדבר מה שכתב לך אחיך נכדי היקר הרה"ג מהר"ר יעקב שליט"א, באחד שנעשה אונן ר"ל בעש"ק אחר התחלת זמן מנחה קטנה, ולא התפלל מנחה, אם ישלים בשבת בזמן ערבית. הנה לכאורה תלוי זה בשני טעמי הירושלמי במה שתניא שם בגמ' רפ"ג דברכות, אונן אינו מברך, דפירושו אינו רשאי לברך. ומפרש הירושלמי תרי טעמי, מפני כבודו של מת א"נ מפני שאין לו מי שישא משאו. דלטעם מפני כבודו של מת אין לו להתפלל, אף שאינו עושה כלום. ולטעם שאין לו מי שישא משאו יש לו להתפלל, מאחר שכבר אינו עושה כלום.

אף דפשוט שאין לו מי שישא משאו הוא לאו דווקא הוצאתו לקבורה, אלא כל עניינים אף מה שצריך לעשות קודם הקבורה, שהוא אף רק השמירה בעלמא מעכברים וכדומה.

ואף גם שאין לחוש שיאכלו העכברים ועוד שקצים ורמשים קצת מגופו, שבאותו מקצת לא יתקיים מצות קבורה, אלא אף כשלא שייך לחוש לזה, דיכסוהו בדבר שלא יוכלו העכברים וכל שקצים ורמשים לגלותו וליגע בבשרו, נמי צריך שמירה שלא יתבזה בריצתם עליו וסמוך לו. ואולי יש לחייב לשומרו גם מעכו"ם שלא יוכלו לבזותו, אף שלא מצוי כלל דבר כזה בעת שלום, משום שבשביל כבוד המת יש לחוש אף לדבר שלא מצוי כלל. שא"כ יש לחוש לעכו"ם הגרועים ביותר ושונאי ישראל ביותר שרוצים לחרחר ריב ולהראות שנאתם לישראל אף באופן כזה, וגם אין יראין מהמלכות שסומכין שלא יענשום מאחר שהוא בעיניהם כשחוק בעלמא, ואף אם יענשום סומכין שיהיה רק עונש קל. אלא פשוט לענ"ד שלא שייך למיפלג בזה, וגם לטעם שאין לו מי שישא משאו נמי הוא אף בכל עניינים שצריך לעשות למת, דהוא אף השמירה, והוא מענייני צורך המת כמו הקבורה. ועדיף עוד יותר מהרבה עניינים שנוהגין לעשותן, ובפרט מדברים שאין נוהגין לעשות בכמה מקומות, ומ"מ נחשבו מענייני צורכי המת במקום שנוהגין. וכ"ש שמירה וכיוצא שהוא צורך גמור בהרבה פעמים, וכבוד הוא בכל אופן, שמתחייבין לשומרו. שא"כ בדליכא מי שישמרהו, הוא כאין לו מי שישא משאו דמי.

ומסתבר דאם סגי בשומר אחד, ויש שנים ושלשה ויותר אבלים, שאין צריכין כולן לשומרו. ויכולין אף לכתחילה כשיש הרבה אחין, לסמוך על אחד מהן ולהתחלף בחלוקת הזמן לפי סך האחין. וכשיש עוד דברים שצריכין לעשות לצורך המת, שזה יעסוק בזה וזה יעסוק בזה. וכשיש מלאכות קלים וכבדים כגון שמירה שיושב במקום המת ואינו טורח בכלום, ויש לילך למקום רחוק כהילוך איזו שעות להשיג ארון ותכריכין שהיא מלאכה כבדה, מוכרחין להטיל גורל, אף שאין זה דרך כבוד, מאחר דא"א להם בלא זה, שאי אפשר שכל אחד מהם יעשה בעצמו מלאכה הכבדה. והנכון שיסמכו על מכירין שלהם שהם יסדרו מי מהאחין יעשה דבר הקל ומי יעשה דבר הכבד, והאחרים יכולין לעשות בגורל או על ידי אופן אחר כגון לפי כוחות האחין וכדומה. ולע"ד מסתבר שאף בשביל מעשה הקל צריך להטיל גורל, דהא אפשר שיחשבו כל האחין כשהן זריזין במצות כיבוד אב ואם וכבוד המת, שירצו לעשות דווקא דבר הקשה וביותר זמן, ולא שמירה ושאר דברים קלין, שיחשבו שבעבודה קשה מקיים יותר מצות כיבוד אב, מבעשיית דבר קל כשמירה וכדומה, וידמה בעיני העושה דבר הקל שלא קיים מצות כיבוד אב, אף שידוע לכל שכל דבר ודבר שצריכין לעשות הוא ממילא כבוד המת כשעושין, וביזיון כשאין עושין. ולכן יש להצריך גורל אף בשביל דבר הקל כמו בשביל דבר הכבד, אם לא אפשר לפניהם לסדר עשיית כל הדברים שיעשו באופן טוב בלא גורל.

ולזה יותר טוב שאחרים מהמכירין אותם יסדרו כל מה שצריך לעשות, וע"י מי יעשה כל דבר ודבר בין קלין בין כבדים. אבל עכ"פ לא שייך בזה מחלוקת, ולא שייך שבזה יסתפק הירושלמי, כיוון שלשני הטעמים שבירושלמי פשיטא שמחוץ לעצם עניין משא המת, מחוייבים האוננים גם בענייני כבוד האחרים, ומחמת ענייני כבוד אלו פטורים מן המצוות.

אבל נראה שביאור הנידון בירושלמי אם מפני כבודו של מת, הוא מה שפטורין הקרובים המוטל עליהם לקוברו מהמצוות הוא מטעם שלא יהיה עליהם אלא חיוב זה שיהיו פנויים רק לכבודו של מת. וזה גופא הוא כבוד גדול למת, דהתורה פטרתם בשביל חיובם ושיעבודם להמת, שיתבוננו בכל עניינים דשייך לכבוד המת. ואף שאין ידוע להם ולא לאחריני מה יכולין לעשות יותר ממה שידוע להם, דזה גופא כבוד גדול מה שמייחדין אותם ומחייבין אותם להיות בטלין ממלאכה, ואף ממצוות התורה, כדי שיהא שייך להם לעיין ולידע שלא יחסירו שום כבוד.

וגם חייבים לראות שיוודע לכל מי שאפשר, שיבא להתעסק וללוות. אף שכבר יודעין כל אנשי הח"ק, וגם כל המחוייבין לבא להספידו, יש עלייהו חוב להודיע לכל. דאולי איכא עוד אינשי שיבואו לכבודו, בין מצד המצווה בעלמא, ובין אלו שלא היו באין בשביל המצווה לבד ואף לא בשביל שהוא מהמכירים את האבלים, אלא שמאיזה טעם היה הולך לעסוק וללוות לקבורה של זה, שלא ידוע להבנים, ואיתוסף עי"ז כבוד בריבוי אינשי, שאפשר שזהו הכבוד שחייבום. דאף שסגי לסתם אינשי כשיש כל הצורך כדאיתא ברש"י ותוס' כתובות דף י"ז ריש ע"ב, והוא שיעור עשרה כדאיתא בשולחן ערוך יו"ד סי' שס"א סעיף א', מ"מ טוב שיבואו יותר לכבוד, וכ"ש לחשובין יותר מסתם אינשי. וגם אפשר שאף בידוע לכל שלא שייך שיבואו עוד אינשי, שהיה איש שלא ידוע לאינשי הרבה אלא להמעט שיודעין כבר מזה, שא"כ אין להקרובים ממש כלל מה לעשות, מ"מ פטורין מן המצוות כדי שיעיינו הרבה, שאולי יזכרו שאיכא להם להודיע מחמת שהיה לו בשנים שעברו כבר איזה אינשי שהכירו אז מעשיו וגם ידעו מחשבותיו, שסתם ישראל וודאי היו מעשיו טובים, אם הרבה ואף אם מעט יש להזכירם, כסתם ישראל שרוצה בקיום מצות התורה כדאיתא ברמב"ם בספ"ב דגירושין.

וביאור הטעם השני בירושלמי שהוא מפני שאין לו מי שישא משאו, הוא דמשום כבודו של מת לא היו מתירין בשביל דבר שאינו ברור, אלא הוא דווקא דאין שם מי שישא משאו. וה"ה בליכא עדיין הסך אינשי דצריך להלווית המת שנחשב כאין לו מי שישא משאו אם חושבין שיבואו.

ולדינא הא משמע בש"ע או"ח סימן ע"א סעיף א' שפטור גם כשיש אחרים שישתדלו בשבילו, וגם אסור להחמיר, וכן כתב המ"ב סק"ז, שא"כ הוא כהצד דמפני כבודו של מת. אבל הא וודאי אין הכבוד של מת בזה שמבטלין מצוות בעלמא, אלא שבשביל צורך המת כל מה שעושין בשבילו הוא עניין ודבר גדול, שלא נדחה אף מפני ק"ש ותפילה ותפילין וכדומה משאר מצוות. שלכן א"א להיות עליו חיוב אחר, אף חיוב אמירת ברכה ועניית אמן שהוא זמן קצר. דצריך להשים אל ליבו מה שמדבר ומה שעושה ומה ששומע, ומכיוון שמתו מוטל לפניו כל השמת לבו ומחשבתו הוא רק לעניין המת, ולכל שאר דברים אסור להשים לבו ומחשבתו כלל, וממילא אין זה כשמע את הברכה שמיעה ברורה. שאם היה מתנהג כן, שמחשבתו היא רק לעניין המת, שהוא כפי הדין, היה פטור מעניית אמן. שלכן אף שלא היה יכול לעשות כהוגן, הוא מפני שאינו מצטער ואינו מתאבל כל כך בפנימיותו, שידיעה זו היא בזיון להמת, שא"כ אינו יכול לפרסם, דהפירסום הוא גנאי. לכן תיקנו חכמים שלא יברכו אף ברכה קלה, ואף לא יענו אמן, כדי שלא יהיה גנאי להמת שהשים לבו גם לעוד דברים אף שהם ענייני מצוות.

ולטעם זה דמפני כבודו של מת, הוא פשוט מה שאף דאיכא הרבה אחין שהם בניו של מת, כולן פטורין מק"ש ותפילה וכל המצוות, מפני שכל אחד מהן מחוייב בכבודו של מת וכל ענייניו, ואין רשאין לסמוך על אחד מהן ואף לא על הגדול. ואף שאיכא אנשים מיוחדין בעיר מהחברא קדישא, וכבר באו, והם יודעים כל העניינים שעושין בעיר לכבוד המת וכפי הדין, וגם אין מניחין להבנים שום עסק, מ"מ יש להבנים להיות שם ולעמוד עלייהו, כדי שיראו הכל כי הם רוצים לעסוק בכבוד אביהם וקרובם המת, אם אך היה אפשר להם והיו מניחין אותם. ומה שאין מניחין אותם הוא משום שהח"ק יודעין יותר וממונים על כך מבני העיר, דנמצא דאדרבה זה וודאי הוא יותר כבודם ורצונם. וגם הרבה דברים יש שיותר כבוד להמת הוא ע"י אחרים, שלכן אף אם הבנים הם נמי חברים בח"ק אין להבנים לעסוק אלא ע"י אחרים. ואין להבנים לראות אביהן אפילו לאחר מיתתו כשהוא ערום, שא"כ גם רחיצתו והלבשת התכריכים עליו אין יכולין הבנים. ואף אם הבנים הם חברים בחברא קדישא נמי אין יכולין הבנים לעסוק ברחיצת וטבילת אביהן ולא בלבישת התכריכין עליו. ורק לחגור אותו בהחגורה על התכריכין וכן המכסה על ראשו יכולין הבנים לעשות. וכמדומני שמדינותינו ביוראפ היו נוהגין כן.

ושמעתי דיש מקומות נוהגין שלא להניח להבנים ללוותו. וטעמם שרובא דאינשי מצוי שנכשלו קודם שנישאו בהוצאת זרע לבטלה, שנולדו מזה מזיקים ומקטרגים. וכשאין מניחין את הבנים ללוות שייך שגם אלו מקטרגים שנולדו לא יבואו. אבל

כשהבנים הולכים ללוותו גם אלו מקטרגים שנולדו מהזרע שיצא לבטלה יבואו ללוותו, שיהיה קיטרוג, שטוב למנוע הקיטרוגים. אף שוודאי יבא במשפט ע"ז אם לא עשה תשובה, ויהיו בשעת המשפט המקטרגים, מ"מ איכא איזה תועלת להסיר אף רק אחד מהמקטרגים (נראה דצ"ל מהקיטרוגים) אף שלא ידוע לנו טעם בזה. ואף שאין זה טעם גדול לפטור הבנים מחיובם במצווה גדולה זו, ויותר נכון מנהג מקומותינו ביוראפ שהיו הולכין הבנים ללוות את אביהן ואימן לביה"ק, דכן היו נוהגין אבותינו ורבותינו מחכמי הגמ' ובזמן הגאונים, וכל רבותינו הראשונים, ואומרין הבנים קדיש ועושין שורה, ומנחמין את האבלים כשעוברין. ואף שאין עושין כל המנהגים שעשו בזמן הגמ' והגאונים והראשונים, מ"מ מה שנשאר אין לבטל. מ"מ במקום שאין מניחין הבנים נכון שלא לשנות.

ולפ"ז (דהמחשבה והעיון בכבוד המת הם הפוטרים מחיוב המצוות) היה מקום לומר דאיכא חילוק בין שבת לחול. דבשבת אף בצריך להחשיך על התחום לא יפטר מאמירת ברכה ומעניית אמן, דזה אינו מטרידו ומבטלו מהילוכו להחשיך על התחום, דהוא רק זמן דאיזו שעה או שתים וגם יש שהוא פחות, וקודם שהתחיל לילך להחשיך על התחום ליכא שום טירדא. ובוודאי אין כוונת הר' נתנאל בתוס' (ברכות י"ח ע"א ד"ה ואינו מברך) דבדעתו להחשיך על התחום יפטר מק"ש ותפילה עוד מבוקר, ולא יוכל לברך ולענות אמן עוד מבוקר, וקודם, שהוא עוד בליל השבת. דכיוון דלית לו שום טירדא בליל שבת ובבוקר עד שעות האחרונות דצריך להילוכו להחשיך על התחום, לא שייך לפוטרו מלידע שהוא שבת, דחיוב כבוד המת אינו דוחה שבת. וברור שיודע או שאל על כל דבר איך להתנהג, ולא יתירו לו לילך קודם שיקיים סעודת שבת. ורק כשיהיה הזמן שמוכרח לילך, אז יתירו לו לילך. ורק כשיצטרך לעוד זמן שיוכל להיוודע עוד ביום אצל מי יכול להשיג התכריכין ואצל מי הארון, שג"כ יהיה מותר אם לא אפשר לעשות זה בלילה, ויתירו לו גם איזה זמן קודם כדי שיוכל להשיג, ולא מצוי שיצטרך ע"ז כל היום. ואפשר שאף אם יזדמן זה לא יתירו כלל, מאחר דהוא דבר שלא מזדמן כלל, שאין לחוש לבזיון המת בדבר שלא מצוי כלל, וצ"ע לדינא.

ולמעשה נראה דאם היה אביהם, או אימן, חולה גדול שיהיה להם להסתפק על כל זמן פורתא שמא ימות, היה להם להתפלל תיכף בתחילת זמן מנחה גדולה דהוא חצי שעה אחר חצות היום. ואף שאין להחשיב זה לפשיעה ממש, אין להחשיב זה גם לא לאונס, אלא שהיא המידה שחייב להשלים להתפלל בזמן ערבית אחר שיתפלל ערבית. ואם לא היה מצב החולה גרוע ביותר אלא כסתם חולה, אין זה פשיעה במה שלא עלה על

דעתם שימות תיכף דלא היה גרוע מסתם חולה שרובן לחיים, יש להחשיבם אנוסים ופטורין להשלים. אף שמן הראוי לכל חולה גדול אף שג"כ הוא במדרגת רוב חולים שרובן לחיים, שיתפללו בניו וקרוביו שיתחייבו באנינות מנחה תיכף בהתחלת זמן מנחה גדולה, מ"מ אין להחשיבם פושעים וכ"ש כשחיכו על תפלה בצבור. זהו הנלע"ד בזה למעשה.

והנני זקנך אוהבך בלו"נ, משה פיינשטיין.

סימן כה

הצלת נפשות בשבת על ידי נכרי

בע"ה כ"ד סיון תשמ"ב מע"כ נכדי היקר והחביב מאד הרה"ג מוהר"ר מרדכי טענדלער שליט"א.

הנה בדבר חברי הצלה אשר עושים רק לשם שמים למצוות הצלת נפשות דישראל, שהוא נחוץ מאד בכרכים הגדולים שמרובים באוכלוסי ישראל בחסד השי"ת. שכמה פעמים אירע שאדם אחד בבית וברחובות פוסק מלנשום, או לא יכול פתאום להלך מאיזה חולי שבא עליו, שמטפלין בו קצת במה שיודעין ואפשר לפניהם, ומביאין אותו תיכף לבית חולים. שכתבתי כבר בזה בסיון תשל"ח ונדפס באג"מ ח"ד דא"ח סימן פ', בעניין הנידון להוליך את המכונית (מאשין) והאמבולאנס, ששם (בריש הסימן) החמרתי כשמצוי בלא שום שיהוי אף לא לרגעים, שיקחו נכרי להוליך. מטעם כי בהולכת מכונית ואמבולאנס ליכא בעצם חילוק, כי כל מי שיוליך יהיה מוכרח להוליך במהירות האפשרי במציאות. ויש אדרבה זריזות יותר, דאצל בית החולים יכול הישראל שהולך עם החולה לצאת תיכף מהמכונית עם החולה וליכנס לבית החולים, והנכרי יטפל בהעמדת המכונית.

והנה נודעתי אחר זה שאינו כן, כי חסר לנכרים השכורים אף הזריזות בעצם הולכת המכונית, שלכן התחילו להצריך שהישראל ינהיג את המכונית והאמבולאנס, והנכרי שלוקחין הוא לטפל עם העמדת המכונית והנהגת המכונית בחזרה. אבל אחר זה ראו שיש הרבה הפסד לחולה כשהנכרי נמצא כאשר באין אל החולה, ויש דברים שחברי הצלה למדו איך לעשות להחולה שאינו יכול לנשום, וכאשר לפי דעתם סוברין שיש לחוש שאם לא יעשו כלום יש לחוש שלא יגיעו עמו כשהוא חי עד בית החולים, עושים שיוכל לנשום. וזה אין לעשות ע"פ דיני המדינה, וכשהנכרי נמצא שם לא יוכלו לעשות זה. וכמו כן איכא דברים הרבה כאלה שבמי שנעשה חולה פתאום לרובן צריך לעשות איזה דבר. ואי אפשר שיהיה שם אז נכרי, כי יש ודאי לירא ממנו. ואפילו ישתוק עתה

יש לחוש, כי יהיו מוכרחין ליתן לו כל מה שירצה וכל שכר שירצה, וגם לא יעשה מה שאומרים לו לעשות, עכ"פ. ודאי יש לחוש לזה, ואין לעשות כלום כשהנכרי נמצא שם, שממילא נמצא שהוא כליכא נכרי, שצריכין ומחוייבין מדין פיקוח נפש לילך בלא נכרי אף בשבת. ואם לא יוכל להשיג נכרי ליסע בחזרה יוכל בעצמו להוליך גם בחזרה, ויהיה רשאי להוליך בעצמו המכונית אף אם יהיה שם נכרי אם לא מכירו שאינו חשוד לרציחה, והוא לא יכול להשאר שם עד מוצאי שבת כדכתבתי שם.

וזה שבארתי סגי לעניין זה שאין ליקח נכרי שיהיה שם בשעה שבאים אל החולה. אבל איכא עוד טעמים, דכשיתפרסם אצל (אולי צ"ל על ידי) הנכרי שאיכא דבר כזה אצל הנכרים, הרי יהיו מוכרחין ליקח גם נכרים חולים כשיקראום, אף שהוא רק דבר של ישראל, משום איבה ודרכי שלום, וגם משום סכנת נפשות (עי' ביאור הטעמים הללו והחילוקים ביניהם באג"מ יו"ד ח"א סי' קפ"ד, ואו"ח ח"ד סי' ע"ט ד"ה אבל כשנזדמן). ולא יוכלו ליקח אז חולה ישראל, שהנכרים הא הם בערך ששה או שבעה פעמים נגד ישראל אף בנוא יארק, שזה הפסד היותר גדול אף בימי החול. וגם בשבת יהיו מוכרחים ליקח, דטעמי הגמ' (עבודה זרה כ"ו ע"א) שליכא איבה משום דאין מחללין שבת לחולה בשביל פ"נ אלא דוקא לשומרי שבת, פשוט שבזמן הזה אין זה התנצלות לא רק להמון עם של הנכרים, אלא אף לא לשלטוני המדינה ולא לשלטוני העיר. וא"כ הוא כמפורש בגמ' שמוכרחין להצילם גם בחילול שבת במלאכה דאורייתא, כיון שלא יועיל טעם זה לסלק ממנו. וכשאין לחוש אלא לאיבה יהיה מותר רק לאיסורין דרבנן. ובזה אירי המג"א סימן ש"ל סק"ה שכ' דבמקום דאיכא חשש איבה מותר ליילד את הנכרית רק אם אין חילול שבת, אבל אם מצד האיבה הוא גם סכנת נפשות פשוט שמותר גם במלאכה דאורייתא וכמפורש זה בחת"ס חיו"ד סימן קל"א והועתק בגליון הש"ע או"ח שם, והוא ברור ופשוט ואין צורך להביא ראיות על זה מהשלטי גבורים (עירובין י"ב ע"ב מדפי הרי"ף ס"ק א'). [ותמוה קצת מה שהוצרך החת"ס להביא זה מהש"ג, והיה סבור שיש לומר גם שהמג"א סובר דאסור במלאכה דאורייתא אפילו כשאיכא סכנת נפשות, שלכאורה לא אפשר לומר כלל דבר כזה].

וזהו נמי טעם גדול שאין ליקח נכרי ומוכרחין חברי ההצלה להוליך בעצמן. והנה מצד חשש התרשלות לאלו שלא בקיאי בדינא, שאם נימא דכשאיכא נכרי מוכן שיעשה בלא שיהוי כלל אין לעשות ע"י ישראל, שא"כ יאמרו דאיכא בזה חטא ולא ירצו לחלל שבת להוליך את החולה לבית חולים אף כשליכא נכרי. וחשש זה איתא בגמ' ביומא דף פ"ד ע"ב דתניא בברייתא ואין עושין דברים הללו ע"י נכרים ולא ע"י קטנים שהטעם כתב

הר"ן שם (ד' ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה ואין) שמא יאמרו הרואין בקושי התירו פיקוח נפש ואין מתירין אותו לכתחילה ע"י המחוייבין במצוות שמא יבוא הדבר שכשלא ימצאו נכרי וקטנים לא ירצו לחלל את השבת ע"י גדולי ישראל. ואף שהרמ"א כתב בסימן שכ"ח סעיף י"ב דאם יש נכרי שג"כ יעשה בלא איחור כלל עושין ע"י הנכרי, עיין בט"ז שם סק"ה שתמה ע"ז, והנכון לדינא כהט"ז. והראו לי שכן מסיק בעה"ש לדינא (סעי' ו' - ז'), וג"כ תמה על הרמ"א.

[ובשה"ג יומא דף פ"ד איכא שם דברים תמוהין, לבד מה שפסק דלא כברייתא דיומא. דמסיק בסוף, אם אין שם לא נכרים ולא קטנים אלא גדולי ישראל אין מחללין את השבת ע"י נשים ולא ע"י הדיוטות שמא הן מצטרפין לדעת אחרים ועולה בדעתן לחלל אפילו במקום שאינו ראוי לחלל, לפיכך מותר לחלל ע"י חכמים שיודעין באיזה מקום ראוי לחלל ובאיזה מקום אין ראוי לחלל, אלא בחולה שיש בו סכנה, ע"כ. חדא, דכיוון דאיכא שם גם אנשים הרי איירי דגם האנשים אמרו דצריך לחלל עליו את השבת משום שיש שם חשש סכנה, ואיירי רק לענין עשיית מעשה הרפואה דיש בה חילול שבת בפועל ממש. ואם נימא דאיירי דכיוון שיש שם נשים לא רצו האנשים לראות את החולה ולעיין בו כלל, אלא רצו לסמוך על הנשים, שע"ז סובר דאין להם לסמוך על הנשים משום שיש לחוש שיקילו בשבת, לחלל אפילו כשאין חשש סכנה להחולה. שלכן מחוייבין האנשים לעיין בהחולה ולומר דעתן, דרק אם האנשים יאמרו שצריך לחלל שבת יחללו, ולא כשהנשים אומרות. הנה ברור ופשוט שאם יהיה מחלוקת באומד החולה והמחלה אפילו בין איש לאשה ובקיאותן שוה, ילכו בתר המיקל ומתיר לחלל שבת אפילו כשהמיקל היא אשה. וגם ברור ופשוט שלכתחילה צריכין כל הנמצאים שם לעיין בהחולה ולומר דעתן, ושיצא מכל הנמצאין שם דעה שווה איך לעשות. ואם יחלקו, יעשה כהמיקל בפיקוח נפש אם הבקיאות שוה, ולא הוזכר בשום מקום חילוק בין איש לאשה לעניין לסמוך עלייהו באיסורין.

ועוד כיוון שבקיאותן שווה ונמצא שהמחלוקת שבינייהו הוא בשביל נטיה בעלמא בלא טעם חשוב, אלא משום דלהאיש חמור יותר איסור שבת מפיקוח נפש, ולהאשה חמור יותר פיקוח נפש מאיסור שבת, הא אדרבא הדין עם האשה ולא עם האיש. ואף אם נימא שמה שאמרה האשה להקל הוא מצד טבעה לרחם ולחוש יותר לפיקוח נפש מלאיסור שבת, מה בכך, הא מאחר דכשאומרת שברי לה שאין בזה חשש סכנה הרי אומרת שא"צ לחלל שבת, א"כ כשאומרת עתה שלא ברי לה הוא ספק אצלה, ומדינא צריכה לחלל שבת. ועוד לא מובן לשון לפיכך מותר לחלל ע"י חכמים שיודעין באיזה מקום ראוי

לחלל, הא גם הנשים והדיוטות דאיירינן הוא שיודעין שרק בסכנת נפשות מותר לחלל. דאם אירי בנשים שאומרות שמותר לחלל שבת אף על חולה שאין בו סכנה, איך מסיק שם בהמשך דבריו, ואם אין חכם יחלל כל מי שימצא שם, והיינו כמה שסוברין האשה והקטן שצריך לחלל, הרי וודאי מחוייבין לומר להם שרק לחולה שיש בו סכנה צריך לחלל אם לא יודעין זה. אלא וודאי שיודעין זה, שלכן אמרינן להו שיעשו כמו שסוברין, דרק אם יש להו ספק שהוא סכנה יש להו לחלל. ואם כוונתו שאין להחשיב זה לספק אלא מה שחכם ישראל אומר שהוא ספק, הי"ל לומר לפיכך אינו מותר לחלל אלא ע"י חכמים שיודעין. ועוד מה שמסיק דידיעת החכם היא שאין לחלל אלא בחולה שיש בו סכנה לא מובן דהא בלא ידיעה זו לא שייך לדון כלל וצ"ע].

אבל מ"מ כתבתי בתשובה שם דיש להצריך שיוליך הנכרי כשהוא נמצא שם ויהיה בלא שיהוי כמו אם היה מוליך ישראל, מטעם שדרך כל מוליכי מכוניות להוליך במהירות האפשרי, שממילא לא שייך גם התרשלות בזה. וגם לא שייך לחוש שיאמרו שיש חטא בזה, מאחר דהישראל נמי הולך בהמכונית למקום החולה לעשות מה שצריך עבורו, אף שהוא ג"כ במלאכות הרבה. שא"כ לא שייך לטעות אף למי שלא בקי בדינים, מאחר שרואה שבאותו רגע עצמו הוא ג"כ הולך לעשות מלאכה עבור החולה וכן עושין כל ישראל, וגם הולך עצמו לשם עי"ז שהוא נמצא בהמכונית שהוא ג"כ דבר איסור, והאינשי מחשיבין זה לאיסור דאורייתא מטעם דכל כובד מגדיל האש. שלכן אף מי שלא למד כלל לא שייך שיטעה לומר דלהוליך את המכונית יהיה אסור אף כשליכא נכרי. ואף שלא ידע טעם נכון מדוע נכרי דווקא מוליך את המכונית וישראל עוסק ברפואת החולה, ידע שהולכת המכונית שאני לעניין כשיש נכרי, ולא לענייני מעשה הרפואה. וממה דלא יבין הטעם אין לחוש שיהיה קלקול שלא יאמין שמותר לחלל שבת לחולה שיש בו סכנה. דלא מצאנו שיש לחוש, שלא יחושו אנשים שלא למדו להדין שאומרין לו כשלא מבין הטעם. דהרי יודע שלא שייך לו לידע טעם נכון מאחר שלא למד, וסומך על אלו היודעין. שלכן כתבתי שהנכרי יוליך המכונית מאחר דאין לחוש להתרשלות. אבל מאחר שראו שאיכא גם בזה התרשלות מהנכרי, וגם התרשלות מישראל שלא למדו, פשוט שאין לסמוך על הנכרי אלא הישראל בעצמו יוליך ויביא כדלעיל.

ובדבר צלצול בטעלעפאן לנכרי שילך למקום החולה, להביא את מי שהלך להחולה בחזרה, לא שייך להתיר זה דליכא שום פיקוח נפש בזה. ומותר רק אם אמר מי שהלך לשם דכשלא ישלחו מכונית אחריו להביאו בחזרה לא ילך להחולה. וגם זה רק באופן שאי אפשר להשיג מכונית באופן שיוכל לילך ברגליו להנכרי שיש לו מכונית, לשוכרו

לילך במכונית להביאו בחזרה. וגם לא מובן נידון זה כלל למעשה, דהא יכול ליקח עמו כשהלך להחולה מעות לשכירת טעקסי שהן מצויין בכל מקום בכרכין, ובפרט אצל בית חולים. ולהוציא המעות מהבית, יהיה בהנחתו בכובעו או במנעלו שאינו דרך הוצאה, שלא יעבור על איסור דאורייתא, אלא על איסור טלטול מוקצה דרבנן, ועל איסור הוצאה שלא בדרך הוצאה שהוא רק איסור דרבנן אף לרה"ר דאורייתא, וברוב מקומות שהוא רק כרמלית הוא תרי איסורי דרבנן, וליכא שום צורך לצלצל בטעלעפאן. וכן צריך להנהיג בחברי ההצלה כשמוכרחין לחזור (ואין כאן סתירה למה שפסק באו"ח ח"ד סימן פ' דמותר לחזור אף בחילול שבת, דהוא דווקא כשאי אפשר לחזור בעניין אחר).

וכל נידון זה הוא כשהמכונית שהלך להחולה נשאר שם אצל החולה או אצל בית החולים. אבל אם הוא מוכרח להביאו בחזרה במקום המיוחד לחברי הצלה, הרי יבוא בחזרה בהכרח עם מכונית זה. ואם יש שם נכרי לשוכרו להוליך את המכונית בחזרה, והישראל לא יוליך בעצמו, אף שיהיה בתוך המכונית, משום שהתירו לו גם לחזור כדלעיל, ג"כ הוא מותר דווקא כשיכול להשיג נכרי בלא מלאכה, כאיכא שם נכרי, או בסמוך שיכול לילך לשם ברגליו, אבל לא כשצריך לצלצל להנכרי בטעלעפאן. דלא התירו מלאכה אלא לפיקוח נפש, ולא בשביל להמנע מאיסור מלאכות אחרות אפילו יותר, עיין בסימן שכ"ח סעיף י' ברמ"א, וה"ה מאיסור מלאכה דשבת לאיסור מלאכה אחרת, ואפילו ליותר מלאכות, ליכא היתר הצלה על ידי חילול שבת במלאכה אחרת והוא פשוט וברור.

והנני זקנך אוהבך בלו"נ, משה פיינשטיין.

סימן כו

בענין הוצאת אוכלים ומשקין מן התחום ליוצאים להציל

בע"ה יום א' כ"ה שבט שדמ"ת. מע"כ נכדנו היקר והחביב לנו מהר"ר אברהם יצחק אורן שליט"א שלום וברכה לעולם.

בדבר מי שעובד בצבא בשעת שלום והוא משומרי הגבול בסמוך להערביים, ונוסעים ברכב (מאשין) האינשי הצריכין ליסע בשביל שמירת הגבול, אם יכולין ליקח עמם ברכב אוכלין ומשקין לצורכם כשיצטרכו ליסע בשבת, ואיזה ספרים ללמוד. והנסיעה היא ליותר מי"ב מיל שאסור מדאורייתא לצאת בשבת.

הנה ספרים וודאי אסור, אף לא סידורים לתפילה, אף אלו שאין בהם שום כובד שבשבילם יתבער יותר דלק (נעז), משום איסור הולכתם חוץ לתחום ממקום שקנו שביתה, וכ"ש ספרים שיש להם כובד שאיכא גם משום שמבעיר אש בדלק יותר.

ובדבר אוכלין ומשקין כשהוא לזמן גדול שיצטרכו למזונות בדרך, הנה איתא בר"ה דף כ"ב ע"א במתני' שבס"פ ראשון, במי שראה את החודש שבהיתה דרך רחוקה לוקחין בידם מזונות שעל מהלך לילה ויום מחללין את השבת ויוצאין לעדות החודש. וא"כ גם כאן שמצד שמירת הגבול הוא בוודאי עניין פיקוח נפש, ורשאין לילך ברכב, אף שיש איסור הבערה ואיסור חוץ לתחום, שג"כ רשאין ליקח עמם מזונות, אף שיהא וודאי כובד ויתבער עי"ז יותר דלק, אף שיעשה עי"ז מלאכת הבערה יותר מנסיעתם בעצמן. והוא אף שליכא חשש פיקוח נפש כשלא יהיה להם אוכלין לזמן הנסיעה.

ואף שתמוה מאד מתני' דר"ה, שרשאין ליקח מזונות, מאחר שליכא שום חשש סכנה כשלא יאכלו. שאין לומר כלל שהוא בשביל שיהיו רגילין לבוא יתירו לחלל שבת בהולכת מזונות, שהוא העברת המזונות ברה"ר. וע"כ שהוא איסור דאורייתא ממש בעקירה והנחה ברה"ר, שא"א שילכו אפילו רק איזה שעות בלא עמידה וישיבה לפוש, וכ"ש שלא שייך לילך כל השבת בלא לעמוד וגם לישב לפוש הרבה פעמים, שהוא חיוב מלאכה לרוב רבותינו שחייבים אף כשאין עוברים שם ששים ריבוא. והרמב"ם הא לא מצריך שיעברו ס' ריבוא, וכל דרך הרחבה ט"ז אמות הוא רה"ר, כמפורש במ"מ ריש פי"ד משבת ה"א שהרמב"ם לא הזכיר זה מטעם שליכא לזה רמז בגמ'. ואף לשיטת רש"י ותוס' עירובין דף נ"ט (ע"א ד"ה עיר של יחיד) ובתוס' שבת דף ו' ע"ב ד"ה כאן, שרה"ר היא דווקא במקום שעוברים שם ס' ריבוא, מ"מ ממתניתין דר"ה משמע דאף כשצריך לעבור דרך רה"ר נמי רשאין ליטול עמם מזונות. דהא סתמא תנן דבהיתה דרך רחוקה לוקחין בידם מזונות, ולרובא דאינשי ליכא שום חשש סכנה כשלא יאכלו מעל"ע. ואם הוא רק לאיש שסכנה לו כשלא יאכל מעל"ע, הי"ל למיתני ואם הוא חולה, שסכנה לפניו שלא לאכול מעל"ע לוקחין בידם מזונות. והו"ל לפרושי זה למתני', ואם היה דרך רחוקה ויש חשש סכנה כשלא יאכל במשך ההליכה לוקחין מזונות. וגם הרמב"ם בפ"ג מקידוש החודש (ה"ד) לא הזכיר, אלא ואם היתה דרך רחוקה, משמע שאפילו בבריאין כרובא דאינשי שיכולין לשהות בלא אוכל זמן ההליכה, אם הוא דרך רחוקה יותר מדרך האינשי לשהות בלא אוכל לוקחין בידם מזונות. משמע דלכל אינשי מתירין להם ליקח מזונות כשהוא דרך רחוקה יותר מדרך אכילת סתם אינשי.

וצריך לומר שלאו דווקא באירע שאדם הוא חולה ונפלה מפולת הוי הדין דמחללין שבת אף בספק רחוק, כדאיתא במתני' יומא דף פ"ג שא"ר מתיא בן חרש שמי שנשכו כלב שוטה מאכילים אותו מחצר כבד שלו, שהיא רפואה מסופקת. ואף שהתם איתא בגמ' יומא דף פ"ד ע"א שרבנן פליגי עליה מבואר דהוא משום דסברי דלית בזה רפואה באכילת החצר כבדא של כלב שוטה הנושך, אבל בעצם הדין מודים לו גם חכמים שמחללין את השבת אף בספק רחוק דתועיל. והשמיענו מתני' דר"ה דאף בריאין שמחוייבין לילך בשבת דרך רחוק יותר מזמן סתם אכילתן, שהוא בהפסק שש או שבע שעות כגון לעדות החודש, שג"כ רשאין ליקח מזונות עימם. אף שברובא דרובא ליכא שום חשש סכנה כשלא יאכלו אפילו כל השבת, דהוא מעל"ע שלם, שייך לחוש כיוון דהוא דרך סתם אכילתן שמא יזדמן שיסתכנו כשלא יאכלו בזמן שהורגלו לאכול, דהא יש לחוש גם לספק רחוק כזה. ורק לזמן קצר שהוא פחות מזמן אכילה אין לחוש אף שיארע בולמוס מאיזה סיבה, כיון שהוא שלא כדרך טבעו והרגלו אין לחוש.

עכ"פ לדינא באלו שנוסעים ברכב לשמירת הגבול רשאין ליקח אוכלין ומשקין עמם ברכב, אבל לא ספרים ושארי דברים. ואם הולכין ברכב רק לזמן קצר, היינו פחות מהפסק שבין אכילה לאכילה כשיאכלו עתה, יש להם לאכול כאן ולא ליקח עמם מזונות (ועי' עוד בעניין זה לקמן סימן ל').

זקנך אוהבך בלו"נ, משה פיינשטיין. נתאחרה תשובתי עד ה' אדר א'.

סימן כז

שימוש באבקת איפור לצביעת הפנים בשבת

ז' אדר ראשון שדמ"ת. למע"כ נכדי היקר הרה"ג מוהר"ר מרדכי טנדלר שליט"א.

הנה נכון מה דהשבת להרה"ג מוהר"ר דוד וינבערגער שליט"א אודות מש"כ בספרי אג"מ או"ח ח"א סימן קי"ד בענין צביעת הפנים. וז"ל התשובה, וכן אסור לאשה לצבוע את פניה מדין צביעה, אבל לזרוק את הפאודער לבן על הפנים שלא מתקיים כלל אין בזה איסור צביעה, ע"כ. ואמרת שלכאורה יש להתיר מהאי טעמא גם במיני אבקת איפור (פאודער) הצבועים וכמו שהוזכר בשמי בחוברת לתורה והוראה חלק ז' דף כח.

וגם נכון מה שאמרת שיש ליזהר מליתן היתר כללי גם לאבקה לבנה, שאחר הנסיון וחקירות ודרישות נראה שרוב האבקות הנמכרות לתמרוקי נשים נעשות עם בסיס של מיני שמנונית, ויש מהם שמתקיימים לזמן, וממילא יש ברובן חשש צובע, ורק האחרים שאינם מתקיימים מותרים. ובלי נסיון באומדן דבר כזה, קשה להכריע מן הסתם.

ובתשובתי הנ"ל כיוונתי לאבקה לבנה פשוטה הנקראת "טאלק" הנעשית בלי שמנונית ואינה מתקיימת. עוד מובן כי בהכנת תמרוקי נשים, יש ליזהר גם כן מאיסור ממחק, ולהכין האבקה מקודם שבת.
זקנך אוהבך בלו"נ, משה פיינשטיין.

סימן כח

עשיית עירוב בכרכים גדולים
ב' אדר ראשון תשמ"א. למע"כ נכדי האהוב הרה"ג מוהר"ר מרדכי טענדלער שליט"א, ולמע"כ ידידי הרה"ג מוהר"ר משה ווסמאן שליט"א.
הנה כפי בקשתכם הריני כותב כאן באור דברים על מה שאמרתי שאין לעשות עירובין בברוקלין אף בחלק אחד כפלעטבוש ובארא פארק.
[ענף א] הנה על מה שאמרתי שאין לעשות עירוב בברוקלין אף בחלק אחד כפלעטבוש, וכן א"א לעשות בבארא פארק (עי' אגרות משה אורח חיים ח"ד סימנים פ"ז - פ"ח), יצאו איזה רבנים ועשו עירוב בפלעטבוש ובבארא פארק, וסמכו על הרב הגאון ר' מנשה קליין שליט"א שהדפיס בחוברת משערי הלכה שאף עירות גדולות כנוא יארק וברוקלין שיש בהם ס' ריבוא ויותר אינם בדין רה"ר מפני אחד עשר טעמים. ולכן מוכרח אני לבאר זה הדין לאמיתו שלא יהיה תקלה ח"ו למאות ולאלפים.
[א]. בדברי הרמב"ן עירובין מ"ג דהילוך בספינה אינו קרוי הילוך
דמש"כ טעם ראשון בשם הרמב"ן, (שכתב בחידושיו לעירובין מ"ג ע"א ד"ה ומעתה וז"ל, ואין אני קורא בזה אל יצא איש ממקומו, כיוון שלא הלך ג' פרסאות ברגליו, שהרי הילוך הספינה אינו קרוי הילוך כלל. ותמה על עצמך, הוא יושב ברשות היחיד שלו שהספינה רשות היחיד הוא גבוה עשרה וכו' ואתה חושש לו משום מהלך שלוש פרסאות. איהו מינח נייח וספינה הוא דקא מסגיא, וחצר מהלכת הוא ולא אדם מהלך כלל, עכ"ל.) לא אמר זה הרמב"ן לענין חשיבות רה"ר, ולמילף מיניה דהילוך ס' ריבוא בתוך רשות היחיד שלהם אינו נחשב הילוך רבים. דהא הוא סובר דלא בעי כלל ס' ריבוא (בחידושיו לעירובין ריש דף נ"ט), אלא כל דרך ומבוי מפולש שרחב ט"ז אמה הוא רה"ר גמורה בכל עיירות ובכל כפרים שבעולם.
ומש"כ הרמב"ן הנ"ל בדף מ"ג, הוא לענין הוצאה מהתחום. דסובר דהאיסור הוא דווקא בהליכה ברגליו דכן הוא סתם יציאת איש ממקומו. ומצינו בתוס' עירובין שם ע"א ד"ה הלכה, בשם רשב"ם, דמותר ליכנס בקרון בשבת ונכרי מוליכו חוץ לתחום,

וכ"ש שבספינה ליכא איסור מצד שיצא חוץ לתחום. וגם הר"י בתוס' והרא"ש דאסרי הוא רק מדרבנן. ועיין בב"י סימן רמ"ח (ד"ה ומ"ש רבינו י"מ הטעם, בשם חכמי בבל ששאלו את הרמב"ם) שאיכא שסוברין דאיכא גם איסור דאורייתא בהפלגה בספינה מצד איסור תחומין, כשהוא בעומק שפחות מעשרה טפחים. אבל הרשב"ם הא מתיר מצד איסור תחומין, וגם לתוס' ליכא איסור מדאורייתא וכן משמע שסובר גם הרמב"ן, ולא נאסר לצאת מחוץ לתחום אלא ברגליו. והרמב"ן מחדש עוד שם שגבי תחומין די"ב מיל דהן מדאורייתא ליכא כלל עניין קניין שביתה, אלא הוא כמו העברה דד' אמות ברשות הרבים, שכל שמעביר מתחילת ארבע שעמד שם אף לרגע לפוש שם חייב, כן הוא כל שהמהלך שלוש פרסאות באיסור היה לוקה, עיי"ש. וא"כ ודאי לא שייך זה אלא כשמהלך ברגליו. וגם מסתבר דברכיבה על בהמה ואף רק בקרון הקשורה לה, כשהוא מוליכה, נמי נחשב כמהלך ברגליו שאסור לילך שלוש פרסאות מדאורייתא. אבל כשהנכרי נושאו, וכן כשהוא יושב בקרון קשור לבהמה ונכרי מוליך את הבהמה, לא נחשב כמהלך לענין זה כדסובר הרשב"ם וכן הוא לרמב"ן מדאורייתא.

ובעצם סובר הרמב"ן כדמסיק אחר זה שהוא הדין אפילו בספינה קטנה שהיא פחות מעשרה, דהא אין חילוק לפ"ז. אך מתחילה הזכיר מה שיתקבל יותר, כלשון שכתב ותמה על עצמך הוא יושב ברה"י שלו ואתה חושש לו משום מהלך ג' פרסאות, ואח"כ כתב מה שסובר ממש, דאפילו בפחות מעשרה נמי אין בה איסור תחומין.

עכ"פ איך שנימא הא שייך זה רק לאיסור תחומין, ולא שייך כלל לענין מספר העוברין בהדרך לרש"י ודעימיה המצריכין מספר דס' ריבוא, דאף שרק קרונות גדולות יעברו כשאיכא בהם אינשי אין לך רה"ר גדול מזה.

[ב]. הטעם שאין נפקא מינא במה שהילוך אנשים ברה"ר הוא במכוניות

ומצד הסברא בעלמא שאלו ההולכים במכוניות (קארס) שהם לעצמם רה"י לא יצטרפו, שכתבתי באג"מ ח"א דאו"ח סימן קל"ט בסוף התשובה, שלהקל מצד שנוסעים במכוניות שהם רשות לעצמן לא מסתבר כלל, ולא כתבתי הטעם, הוא משום שבסברא וודאי אין טעם לזה. דמה לנו איך שעוברים אם ברגל או ברכבות ומכוניות. דמה שתוך המכוניות הוא רה"י, הא עכ"פ רה"י זה הרי הוא אינו קבוע לשכון בו אלא נעשה רק להעברת אינשי. ולא נחשב כלל שמכוניות הולכים אלא שאינשי הולכים על ידי המכוניות לאיזה מקום ע"י דרך זו. והמוליך הרכב יתחייב על איסור הוצאה דרכב זה מרה"י לרה"ר כשעמד בחצר בעליו, ועל כל עקירה והנחה שעשה בדרך אם הוצרך ממש לעמוד, ואפילו על מה שצריך לעמוד בשביל סימן אור האדום, לבד איסור

הבערה וכיבוי. והמוליך והנושאים דברים שחשיבי רה"י ודאי חייבים, כדאיתא בשבת דף צ"ב ע"א, דיליף רבי אלעזר מוציא משאוי למעלה מעשרה טפחים שחייב ממשא בני קהת שהיו נושאין הארון והמזבחות, והם הא היו בחשיבות רה"י דגובהן עשרה ורוחבן ארבעה.

ומה שבכוורת גבוהה עשרה ורחבה ששה אמר אביי שפטור בדף ח' ע"א, ופרש"י מטעם דממשכן גמרינן שהיו זורקין מחטיהן ולא היו זורקין רשויות, הוא דווקא בזריקה, אבל בהולכה חייב. ולא קשה עליו מה שמובא בגליון בשם תוס' ישנים, שהקשו עליו מהוצאה דארון ומזבחות. שבהוצאה שייך לחלק בין זריקה להולכה. דמה שהיה במשכן הוא מלאכה, ומה שלא היה במשכן אינה מלאכה, אף בענייני הוצאה ותולדותיה גופייהו. דלכן מצריך שנמצא בכל עניין הוצאה שיהיה במשכן, כדאשכחן בדף צ"ו ע"א במושיט, שמחמת במשכן היתה דרך הושטה רק בדיוטא אחת מרה"י לרה"י דרך רה"ר, אין חייבין אלא דווקא בדרך זה. ובזורק פטור מאחר שלא היה במשכן זורק כה"ג. וסובר רש"י שכן הוא בזריקת אוהלים, דכיוון דבמשכן לא היה זריקת אוהלים פטור, אבל הולכה שהיה במשכן באוהלים חייב.

עכ"פ המכוניות וודאי הם בדין הליכת האינשי על ידם, והם מוציאין אותן מרה"י לרה"ר, ומעבירין אותן בכל הדרך שהאינשי רוצים לילך, ולא שהמכוניות הולכות, וא"כ ודאי שיש להחשיבם במספר הס' ריבוא.

ולענין חשיבות המספר לס' ריבוא אינו נוגע כלל מה שאסור להאינשי לילך במכוניות, דאף אם היה זה דבר מותר היו נחשבין בהמספר, מאחר דחשיבות הולכין הוא על האינשי הנמצאים במכוניות אף אינשי שאין עליהם איסור שבת כלל.

[ג]. בדברי החזון איש שרחובות החוצים זה את זה נחשבים כרשות היחיד מן התורה, משום שנידונים בעומד מרובה על הפרוץ

וטעם השני שהחזון איש בהלכות עירובין סימן ק"ז אות ה' סובר דעומד מרובה על הפרוץ לית לו שיעורא, שלכן כרכים הגדולים הן בדין רה"י מדאורייתא. שכיוון שאיכא רחובות הולכין לאורך העיר ולרוחב העיר, שחלק הבנוי הוא יותר מרוחב הרחוב אף ברחובות היותר רחבים, הרי גם מקום הפרוץ שהוא רוחב הרחוב כעומד דמי, שא"כ הוא מוקף מחיצות מכל ד' הרוחות לכו"ע אף לאלו שלא מצריכין ס' ריבוא עוברין. הוא דבר תמוה, שנמצא שהכרכים היותר גדולים הם רה"י, ורק הכפרים ועיירות הקטנים ביותר שאין להם אלא רחוב מפולש אחד הוא בדין רה"ר. להיפוך מכפי שכל ישראל סבורין שהכרכין שייכין להיות יותר רה"ר. וכדכתב הוא בעצמו שבמשנה ברורה (סימן שמ"ה

סעיף ח' ביאור הלכה ד"ה שאין ששים) כתב שלא כדבריו, ודברי המ"ב הוא שיטת כל ישראל בפשיטות.

ועוד הא וודאי גם במדבר שהיו ישראל שרויין במשך י"ב מיל על י"ב מיל, הרי ודאי היו רחובות רחבים ט"ז אמה בין ממזרח למערב בין מדרום לצפון, ומקום האוהלים היו יותר מט"ז אמה רוחב. דהא אין לומר כלל שהיו הרחובות המפולשין כולן עוברים רק בכיוון אחד, דלא היה שייך להגיע למשכן ולמקום משה רק מהרחוב הסמוך למשכן. דהא וודאי לא הלכו דרך החצרות דהיו החצרות מתבטלות מתשמישי הצניעות שלהן, שבלעם היה משבחן בזה, כיון שהרבה אינשי היו עוברין דרך החצרות. ואף שהרה"ר היה רק אצל משה, אבל כיון שמקום מחנה ישראל היה נחשב כמוקף מחיצות, והמחנה דישראל הא היה לארבע רוחות המשכן, שאם זה שהבנוי היה מרובה על מדת הרחוב היה כמחיצה גם במקום הרחוב, הרי היה נמצא שמחנה לויה שהיה באמצע נמי היתה מוקפת במחיצות, ולא שייך שיהיה אף מחנה לויה רה"ר (ולכאורה תמוה, שהרי החזון איש עצמו שם, שלל אפשרות זו, וכתב שבשני רחובות החוצים זה את זה, לא שייך עומד מרובה, כיוון דאין כאן מחיצות, ולא שייך עומד אלא אי העומד יעשה רשות היחיד לעצמו - היינו שיש לאחד הרחובות שלוש מחיצות מצד עצמו, על ידי עומד מרובה - אבל אם אינו עושה לעצמו, אינו עושה לאחרים, עיי"ש. ולפי זה אם בדגלי מדבר היו כל הרחובות חוצים זה את זה, אבל פתוחים בקצותיהם, הרי אינם ניתרים בעומד מרובה, ושפיר חשיבי רשות הרבים. ולכאורה אין הוכחה שבדגלי מדבר היו רחובות שלא היו מפולשים כלל, אלא בעלי שלוש מחיצות. ואולי גם זה אינו מסתבר, שלא היו בדגלי מדבר מבואות שכל ייעודם היה לחבר שתי דרכים ראשיות מקבילות, ואז יש למבואות אלו אפילו ארבע מחיצות מצד עומד מרובה, כיוון שלא היו מפולשים מצד אחד של המחנה לצידו השני, וממילא שוב הוו דגלי מדבר רשות היחיד. והקשה זה החזון איש עצמו לגבי ירושלים, עיי"ש בס"ק ח').

אלא מוכרחין לומר שמקום הרחובות שנעשו דווקא לדריסת הרבים מפולש מקצה אל הקצה, לא נחשב שהוא ג"כ נחשב כגדור מצד שהוא מועט נגד העומד דמקום הבנוי, ורק בפרצה בעלמא שלא נעשתה לדריסת הרבים נחשב כגדור מהא דעומד מרובה, דלא כהחזו"א אלא כהמ"ב, ופשיטותא דכל ישראל. (ייתכן לבאר את דעת מרן זצ"ל, וכך אמר פעם על - פה, שלא שייך לומר שהפרוץ המועט - כאשר העומד מרובה - נחשב גדור ממש בפועל, עד כדי כך שהוא מבטל דריסת רבים. שהרי במציאות המקום פרוץ ורבים דורסים בו. דין עומד מרובה על הפרוץ עניינו הוא רק שאם העומד מרובה בהיקף,

נחשב כל המקום למוקף. אבל לא שהמקום הפרוץ הווי כגדור במציאות. ולכן שייך דין עומד מרובה רק בפרצה בעלמא, ולהחשיב המקום כמוקף. אבל לא להכחיש את החוש, ולומר שדרך שנעשתה לדריסת רבים נעשית גדורה במחיצה).

וכן מוכחת דעתו ממה שחידש באגרות או"ח ח"ב סי' פ"ט שלא אמרינן דאתי אווירא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטלי למחיצה, כאשר בכל המחיצה עומד מרובה על הפרוץ. וז"ל שם, ולכן במחיצה ארוכה כמה אמות מרובות על כל הפתח, אף שהוא פתח רחב מעשרים, הרי בהכרח יש שם מחיצה גם על מקום הפתח דהא עומד מרובה על הפרוץ הוא בכל המחיצה והוא פתח בהכרח. רק שיש עוד דין, דפתח רחב מעשר אמות אוסר, אפשר שהקצת מחיצה שנעשה באמצע הפתח לא יתבטל מצד אווירא דהאי גיסא ודהאי גיסא, דשם עומד מרובה שמכל המחיצה עדיף, ולא יניח שיתחשב אף מקום זה אוויר, אלא יתחשב כמו שהוא סתום ככל המחיצה ששמה הוא גם בכאן. וממילא אין זה פתח אחד רחב יותר מעשר אמות, אלא שהם ב' פתחים שכל אחד פחות מעשר שאינו אוסר אף בריבוי פתחים. עכ"ל. וטעם זה שייך רק אם לא נימא שבעומד מרובה הווי הפרוץ ממש סתום, שאז לא נוכל להסתייע בדין עומד מרובה להכשיר פתח זה. שהרי דין עומד מרובה על הפרוץ אינו יכול לבטל דין פתח ולעשותו סתום, שהרי יש כאן פתח בהכרח, ופתח זה רחב יותר מי', ומצד זה הוא אוסר. ודין עומד מרובה אינו מכשיר פתח רחב מי' לעשותו כסתום. אלא ע"כ לומר שבעומד מרובה הווי המקום מוקף כולו, ולכן אין כאן כלל חסרון היקף, דהיינו פרצה, לבטל אף הקצת מוקף שבאמצע הפתח, ולכן נחלק הפתח לשניים).

ענף ב

[ד]. אם אפשר לומר שלעניין שבת אין צריך מחיצות ממש, ודי במניעת רגל רבים

וכתב שם טעם שלישי, על פי התוס' בסוכה דף ד' ע"ב סוף ד"ה פחות, שהקשו על מה דלעניין סוכה בהיתה פחותה מעשרה טפחים וחקק כדי להשלימה לעשרה לא נכשרה כשרחוק החקק מהכותל יותר מג' טפחים, ובשבת דף ז' ע"ב איתא דבית שאין תוכו עשרה וחקק בו להשלימו לעשרה, אמר אביי סתם דנעשה רה"י אף שהוא רחוק מהכותל יותר משלשה טפחים. ותירצו התוס' דלא דמי רשות שבת שהוא למנוע רגל רבים, לסוכה דבעינן מחיצות סמוכות לסכך. וכתב שלכן מאחר שמדברי התוס' מבורר דמחיצות שבת לא בעינן מחיצות מדין מחיצות אלא מחמת שמונע רבים מלעבור, אין צורך למחיצות, אלא כל שיש לפניו מניעה שלא לעבור לא הווה רה"ר. דהוא כגון חוק המלכות שאסור לעבור להולכין ברגליהן באמצע הדרכים, לא הווה רה"ר.

והוא דבר תמוה ובטל דהא התוס' כתבו שהבית שאין בתוכו עשרה נעשה רה"י על ידי השלמת החקק. וכי יוכיח מתוס' שיעשה רה"י ממש גם בלא מחיצות אלא במניעת רגל, בהעמדת שומר שלא יכניס לאיזה שטח מקום שום אינשי לשם. וגם להיפוך חזינן דהמחיצות שכשרין לשבת אין מונעין הרגל כלל, דהא נעשה רה"י ממש גם בצורת הפתח, וגם בלחי, אף שלא שייך מניעת רגל בזה. הרי מוכרחין לומר דהוא דין מחיצות ולא מניעת רגל בעלמא. וכוונת התוס' שלא דמי לסוכה דהוא גזרת הכתוב שיהיו להסכך גם מחיצות, לכן בעינן שיהיו סמוכות להסכך דאל"כ לא שייכי להסכך. אבל בשבת שהמחיצות מראין שהוא רשות יחיד שאין לרבים לעבור שם, אלא מחמת שהניחו להם מקומות פתוחין לעבור דרך שם, סגי אף בחקק להשלים לעשרה לכותל הרחוק ממנו אף יותר הרבה טפחים. ולא שייך למילף מזה בשאר מניעות, כחוק מלכות כסימני אור אדום ומלת עצור (סטאפ) שיתחשב כמחיצות.

אבל ודאי אם ע"י חוק המלכות וסימני אור אדום ומלת עצור נתמעטו העוברים משיעור ס' ריבוא, אין לו דין רה"ר, מצד שליכא עכ"פ ס' ריבוא עוברין. אבל ברור שהעוברין ושבין נתרבו על ידי חוק המלכות וסימנים דאור אדום ועצור, שעל ידי זה ליכא סכנה וגם לא דוחק לעבור, כמו שהיו אילו לא היה חוק המלכות והסימנים. ומניין לנו לומר חידוש כזה שרה"ר הוא דווקא מקום שהמלכות מניח להיות הפקר, שיוכל כל אחד לילך ולרוץ כרצונו אף שעי"ז יזיק לחברו. אלא ודאי דהמלכות צריך לסדר איך שילכו האינשי באופן שלא יזיקו, ולא נגרע מחשיבות רה"ר בשביל זה. ומדיני התורה בשביל החיוב דאסור להזיק אסור לאדם לרוץ ברה"ר, וכדומה כל דבר הגורמין להזיק. והתורה מקפדת יותר על האינשי ברה"ר שיזהרו בהילוכם ובכל מה שעושין ברה"ר, שילכו ויעשו באופן שלא יגרמו היזקא לאינשי, שבשביל זה איכא מניעה לאינשי שלא יוכלו לילך ברה"ר כרצונם. ובפרט במדבר שכל חניותיהם והליכתם היה על פי ה', והיה רה"ר. וכל אלו המניעות שמונעות הליכות שיכולין להזיק מרבות הליכה דאינשי ולא פוחתות, ואם עוברין ס' ריבוא הוי בדין רה"ר לכו"ע.

[ה]. מחיצות שסביב לברוקלין, ומה שנהגו לעשות עירובין בכרכים גדולים

ומצד מחיצות סביב ברוקלין כפי הידיעה שעד עתה אינו כן וזהו אפשר לברר, וכפ"מ שכתבתי באג"מ (ח"א סי' קל"ט ענף ג') כשאיכא ס' ריבוא צריך דלתות אף כשאינו בדין רה"ר, כדבארתי שם באורך.

ומוואַרשא שעשו שם עירובין, אף שהיה כרך גדול ידוע לפי חשיבות כרכים גדולים שברוסלאנד ופולין, לא היו בה ס' ריבוא ברחובות שהוא רק בעיר שדרים בה ערך קרוב

לשלשת מיליאן נפשות. ובווארשא לא היו שם כל כך אינשי ואף המחצה מזה לא היו שם. ועוברים ושבים ג"כ לא היו כל כך שישלימו המספר. ובשאר הכרכים לא היו עירובין, אלא בחלק קטן בהעיר מקום שדרו שם רוב היהודים ושם לא היו ס' ריבוא. אבל ברוקלין, הא כל חלק חשוב כמו פלעטבוש ובארא פרק וכדומה הם רה"ר בפ"ע, דיש בכל אחד על משך שעוד פחות מי"ב על י"ב מיל ס' ריבוא. שאף אם שייך לחלקם לשני מקומות חלוקין, הוי כל אחד בפני עצמו רה"ר דס' ריבוא.

[ו]. בשיטות הראשונים אם רשות הרבים צריכה שיהיו שעריה מכוונים זה כנגד זה ועניין שערים מפולשין שכתבתי בסימן ק"מ שאני נבוך בעיקר דין זה, שמנלן שצריך שיהיו השערים מכוונין זה כנגד זה, דמנ"ל שבדגלי מדבר היו מכוונין. וכתבתי דרש"י עירובין דף ו' ע"ב ד"ה ירושלים, לא כתב אלא שהרה"ר הוא מכוון משער לשער, שא"כ אפשר שהלך בדרך עקלתון. ואף הרא"ש בעירובין שם סימן ח' לא כתב אלא על רה"ר שיהיו מפולש משער לשער, שיש לפרש שיהיה בלא הפסק דבר המבטל מדיני רה"ר. וכן הוא הלשון בהגהות מרדכי שבת סימן תס"ז סוף פרק עשירי ואחד עשר, על הרחובות ולא על השערים. והבאתי מהגר"א (או"ח סי' שמ"ה סעיף ז' ד"ה אם הם) שעל מה שאיתא בשו"ע אם הם מפולשים משער לשער, הביא רש"י בעירובין נ"ט ע"ב ד"ה ואין לה, שכ' ולאו מפולשת היא, ולא הביא מרש"י שם דף ו' ע"ב שהזכיר מפולש משער לשער משמע שסובר כן, שא"צ שיהיו השערים מכוונים אלא שיהיו שני פתחים כדי שתהיה הרשות מפולשת. והוא הנכון יותר דכן הוא לשון רוב רבותינו הראשונים שהביא הגר"מ קליין שליט"א בהחוברת דקאי על הרה"ר, לשון הסמ"ג (ריש הלכות שבת) והמאירי (עירובין ו' ע"א, ושפתחי שני ראשיו מכוונים זה כנגד זה עד השהדבר מצוי להיות בוקעין בהם מפתח זה לפתח זה בלא שום עקום) וראבי"ה (הלכות עירובין סי' שע"ט, ורשות הרבים שלהם מכוון ומפולש משער לשער).

ובהגמ"ר שם היא תשובה שחתום עליה אלעזר, שהוא הר"א ממיץ, שהביא לשון רש"י דירושלים היו רחובות שלה ט"ז אמה ומפולשות משער לשער וס' ריבוא בוקעין בו. ופליג עליו על הא דמצריך ס' ריבוא בוקעין, ומודה דצריך ט"ז אמה ופילוש, א"כ הוא על שהרחובות דט"ז אמה יהיו מפולשות משער לשער, ולא הזכיר שיהיו השערים מכוונים. ורבינו ירוחם בנתיב י"ב ח"ד בתחילתו כתב וכן מבואות המפולשות מן העיר והולכים כולם, כלומר פתוחין כולם, לפלטיא. משמע כמפורש שליכא חילוק איך הוא פתיחתן לפלטיא, ובכל אופן הם רה"ר, אף שאין הפתיחות זו כנגד זו. וכן בטור סימן שמ"ה, ובש"ע סעיף ז', נאמר מפולשות על הרחובות ולא על השערים שיהיו מכוונים.

וכן ברוקח סימן קע"ה כתב ג"כ על הרה"ר שצריך שיהא מכוון משער לשער (שם איתא רשות הרבים שהוא י"ו אמה המפולש מב' צדדין, ומצויין שם ס' ריבוא ואין שם חומה, או מכוון משער לשער, צריך דלת מכאן ודלת מכאן. והמשמעות עוד יותר כדברי מרן זצ"ל וכפי שביאר להלן באות ז' שדווקא בעיר מוקפת חומה צריך שהשערים יהיו מכוונים) ולא על השערים. וכן בספר התרומה פרק במה אשה סימן רל"ט, ג"כ כתב מפולש משער לשער על הרה"ר. וכן בספר המאורות וההשלמה שבת דף ו' נאמר מפולשין רק על המבואות, וגם הם לא העתיקו אלא לשון הגמ' בהברייתא ולא היה שייך כלל להביא אותם. וכן בר"ן על הרי"ף שבת ריש פרק במה אשה (דף כו ע"א מדפי הרי"ף ד"ה אבל קשה) איתא רק מבואות מפולשין.

ולא ראיתי מכל רבותינו הראשונים שהביא שיכתבו שמפולשין הוא שיהיו השערים מכוונים, בשום ראשון שהביא. אלא רק באו"ז עירובין סימן קס"ד שכתב עיר של יחיד שאין רה"ר עוברת בתוכה שאין פתחיה מכוונין זה כנגד זה כגון דגלי מדבר. ולכן כתבתי שאני נבוך בעיקר דין זה שהמג"א מפרש זה על לשון הש"ע, דבשביל שמצא כן רק בלשון הרמב"ן במק"א במלחמות עירובין דף כ"ב ע"א (ו' ע"א מדפי הרי"ף). ואף שנוסף גם האו"ז, אין לומר כן, דאדרבה היה יותר נוטה לומר שכל רבותינו שלא הזכירו לשון זה פליגי, ולכן קשה להקל בשביל זה.

[ז]. ביאור בדעת רש"י, שדווקא בעיר מוקפת חומה צריך שהשערים יהיו מכוונים זה כנגד זה.

אך באמת איתא פעם חד ברש"י שכתב דצריך שיהיו השערים מכוונים. דכתב בעירובין דף ו' ע"ב על הא דאמר עולא הני אבולי דמחוזא אלמלא דלתותיהן ננעלות בלילה חייבין עליהן משום רה"ר, שהיו שערי העיר מכוונים זה כנגד זה והיו בה ס' ריבוא. ומוכרחין לומר שהוא תרי לישני ברש"י. ונמצא שנוסף לנו לשון אחד ברש"י דסובר ג"כ כרמב"ן במלחמות והאו"ז, אבל עכ"פ הוא עדיין מיעוט גדול לגבי כמה רבוותא שמשמע דאין צורך לזה. והנה ברש"י עירובין דף ו' ע"א ד"ה רה"ר, כתב משמע רחב שש עשרה אמה ועיר שמצויין בה שישים ריבוא ואין בה חומה או שהיה רה"ר שלה מכוון משער לשער שיהא מפולש דומה לדגלי מדבר. אבל תיבת או הוא מוקף בחצאי עיגול שהוא סימן שתיבה זו צריך למחוק. אבל בראש סימן ח' גורס זה בהעתקתו לשון רש"י, שא"כ ודאי יש לגרוס זה ברש"י. אך שאיזה חכם מדעת עצמו הקיף בעיגולין לסימן מחיקה שהיה סבור שאי אפשר לגרוס כן, משום שלכאורה לא מובן איזה חילוק איכא.

אבל האמת שהוא לשון רש"י כדחזינן מהרא"ש. והטעם שרש"י סובר שחידוש זה שרה"ר יהא מפולש ולא באופן מעוקם ועקלתון, הוא רק כשיש להעיר חומה כל סביבותיה שהיא עיר סגורה שיוצאין רק דרך שערים הפתוחין. דכן נחשב שהיו ישראל במדבר שעננים הקיפום. והעננים, מאחר שהקיפם הקב"ה, היה זה בחשיבות מחיצה גמורה, שהרי היתה עדיפא יותר ממחיצות של חומת אבנים וממחיצות של ברזל. וכשהיו צריכים ורוצים לצאת, היו יכולים לצאת והיה נחשב כמו שיוצאין דרך פתחים. וזה היה אפשר מכל רחוב שהיה נמצא הרוצה לצאת. שא"כ נמצא שהיו שעריה מכוונים ממש זה כנגד זה, ופתוחים תמיד, ומחמת זה היה נחשב רה"ר אף שהיו מחיצות. וילפינן מזה דעיר מוקפת חומה נעשית רה"ר כשהשערים הם מכוונים. אבל עיר שאינה מוקפת חומה אין למילף מדגלי מדבר, שהיו מוקפין.

ולכן כשיש בעיר ס' ריבוא, שהוא המספר שמחשיב לרה"ר, הוא בדין רה"ר בכל אופן שיכולין לצאת. משום דרק כשאיכא מחיצות שהוא דבר הסותר לרה"ר, שהוא בדין רשות היחיד אף כשאיכא שם אינשי בלא מספר, שצריך שיתבטלו המחיצות, לא נבטלו מצד שערים הפתוחין אלא כשהן מפולשין וגם מכוונים זה כנגד זה. אבל בעיר שאינה מוקפת, שאינה שייכת לחשיבות רשות היחיד, סגי לחשיבות רשות הרבים במספר האינשי דס' ריבוא ומדת ט"ז אמות הרחוב, אף שהיציאה מהעיר אינו מכוון וגם אינו מפולש. וזה נראה בטעם רש"י לגירסתנו שהוא גירסת הרא"ש ברש"י (ועי' לעיל סוף אות ו', במה שהובא מספר הרוקח). וא"כ בברוקלין ובכל הערים דבכאן אמעריקא שאין להם חומה, ומכל רחוב אפשר לצאת, א"צ שתהא היציאה מהעיר מפולשת כלל, לא על הרחובות ולא על השערים איך שנפרש בכוונת רש"י, וכן הא סובר גם הרא"ש. וא"כ אף לרש"י דאבולי דמחווזא, שפי' על השערים שהיו מכוונים, וכן הרמב"ן והאו"ז שסוברים דבעינן שיהיו השערים מכוונים, הוא רק בערים מוקפות חומה שיוצאין דווקא דרך הפתחים. אבל בערים שלנו שאין להם חומה אין צורך שהיציאה תהא מפולשת, והוו כל הערים רשות הרבים להאינן מצריכין ס' ריבוא, ולהמצריכין ס' ריבוא הערים הגדולים שיש בהם ס' ריבוא הוו רה"ר אף כשליכא כלל יציאה מפולשת.

[ענף ג]

[ח]. אם שייך להתיר מצד שטורי המכוניות ההולכות ברחובות הכרך נחשבים מחיצות וטעם השביעי שכתב להתיר, דכל הרחובות דנוא יארק וברוקלין הם מלאים מכוניות שהם מחיצות אף כשהם מהלכים, ולא גרע זה ממחיצה הנעשים מבני אדם אף כשהן הולכין. הנה לבד שהן גבוהות מהארץ ג' טפחים, ולבד שלעולם הן מחיצות רק משני

צדדים, דבזמן שהולכין ברחובות דנמשכין ממזרח למערב אין הולכין ברחובות דנמשכין מצפון לדרום, הרי במדרכות (סייד וואקס) ששם הולכין האינשי הא אין הולכות שם מכוניות.

ופשוט שאין ממעטין את הרחוב ממידתה להחשיב בשביל זה שאין בה ט"ז אמות, דהא הליכת והמצאות ריבוי האינשי בהרחוב הא עושין לרה"ר, אף שבריבוי אינשי נעשה בהכרח רשות היחיד להההולכים באמצע. משום דהא כל ענין רה"ר הוא שהולכין בה יותר ויותר, ואף ההילוך ע"י המכוניות עושין זה כדכתבתי לעיל. וגם המכוניות שמעמידין אינשי אצל המדרכה לא שייך שימעיטו את שיעור ט"ז אמה דצריך לחשיבות רה"ר, כיוון שהוא רק להעמדת עראי שמתחלפין בכל עת בעצם. שכל אחד מעמיד רכב רק לקצת זמן, וגם איכא איסור מהמדינה להשהות שם לזמן גדול, אף שגם מצד היתר העמדת העראי נמצאו עומדים שם כל הזמן, לא שייך שיתבטל בזה חשיבות רה"ר מאותן המקומות. וממילא יש להאינשי על המדרכה דין הולכין ברה"ר. והמדרכות הם מרשות הרבים גופה, ולא מדין צידי רה"ר, שהרי נעשו להילוך כולי אינשי, והוא בדין רה"ר.

[ט]. בדברי ערוך השולחן דרה"ר היא דווקא אם היא יחידה בעיר

ומה שהביא מערוך השולחן סימן שמ"ה סעיף כ' - כ"ג דרה"ר הוי רק כשאין בעיר רק רה"ר אחד, שמכל המבואות שהיו גדורות מג' צדדים הלכו דרך הסרטיא שכל המבואות היו פתוחות לה, והסרטיא היתה מפולשת משני הצדדים להעלמא. אבל אם יכול כל אחד לצאת מרחוב שדרו בו אל מחוץ לעיר אין שם רה"ר. לכאורה לא מובן כלל דמשמע דלדבריו בין עיר גדולה בין עיר קטנה שווין, דרק מקום אחד שייך להיות רה"ר ולא יותר, שליכא טעם לזה ולא דרשת קרא לזה, וגם לא רמז בגמרא.

ואם נימא שרק כשכל אחד יכול לצאת מביתו אל מחוץ לעיר אינו רה"ר, הרי כל הערים, אף עיר קטנה, אם צריך לצאת דווקא דרך כל הרחוב הוא רה"ר. הרי א"כ רוב הערים, אף קטנות ביותר, נמי הוא בחשיבות רה"ר. וגם הא כתב שם אם מי שדר ברחוב זה יצא דרך רחוב שלו, אינו רה"ר מפני שאין שם מקום שכולם מתקבצים שם. ושייך לומר כדבריו רק כשיש דווקא מספר אינשי להיחשב רה"ר, ואז לא כל עיירה קטנה תחשב רה"ר, דהוא להסוברים דבעינן ס' ריבוא. ולכן בעיר שיש בה ס' ריבוא ולא יותר, כמו בדגלי מדבר, לא היה שייך להיות שם רק רה"ר אחד. שרק אם יש כמה פעמים ס' ריבוא בעיר, אולי כל רחוב המשמש את כל הס' ריבוא יחשב רה"ר. וביאר בערוך השולחן שם דזה לא היה בשאר יציאות מן המחנה, שכל אחד היה יכול לצאת ממקומו ולילך אל מחוץ למחנה גם לפני אוהלים דחלק קטן משבטו, אלא בהיציאות מאהליהם לילך אצל

משה רבנו, שכל ישראל שנחשבו ס' ריבוא הלכו אצלו, שלכן רק מחנה לויה דהיה שם משה היה רה"ר. וא"כ אין כאן טעם חדש להתיר לערב רחובות שלנו אף שרחבים ט"ז אמה, כיוון שטעמו שייך רק להסוברים דבעינן ס' ריבוא, ולא שייך להביאו לעוד טעם לעניין זה. איברא דלא משמע בדבריו כדפירשתי, אבל לא מובן כוונתו שא"כ ג"כ לא שייך להביאו.

[י]. אם רחוב שאדם אינו רשאי להשתמש בו כרצונו נחשב רשות הרבים

וטעם התשיעי שכתב, דרה"ר הוא שיהא כל אדם רשאי לעשות ולילך בו כרצונו בלא שום עיכוב, בין על ההילוך בין על התשמיש, ובעינן נמי דניחא תשמישתיה. ולכן כיון דברה"ר דידן אסורין להעמיד חפציו ברה"ר, ואסורין להשתמש ברה"ר, וגם נענש מחוק המלכות, וגם אין יכולין לילך גם במכוניות כרצונו, לא לאט ביותר ולא במרוצה ביותר, אין זה רשות הרבים, הם דברים תמוהין. הא מדיני התורה יותר אסורין מדיני האומות. דהא אסור לרוץ ברה"ר ואף לא לעמוד ואסור מלהשתמש בכל דבר המונע לרבים מהלוך. ורק איזה דברים קטנים איכא שהוא הכרח גדול, שהוצרך יהושע בן נון להתנות כדאיתא בב"ק דף ל' ע"א. וגם הפקירו שכל הקודם זכה כדאיתא שם ובסוף ב"מ. ובפרט ברה"ר דעברי ביה ריבוי גדול אף פחות הרבה מס' ריבוא. עכ"פ רה"ר אינו מקום שרשאי כל אדם לעשות בו מה שרוצה, אלא אדרבה אינו רשאי לעשות בו כלום, ומדין התורה יש עוד יותר להחמיר ממה שמחמירין מצד חוקי המדינה. וכן היה הדין במדבר, וזהו עיקר רה"ר.

ואדרבה מסתבר ברחובות שהוא הפקר שכל אחד יכול להניח כל דבר ויכולין לילך ולרוץ כמו שרוצים אינו בדין רה"ר, דזה נחשב לא ניחא תשמישתיה, שכתב הריטב"א (בחידושיו לעירובין דף כ"ב ע"ב ד"ה איתיביה חצר שהרבים בוקעים בו) באיכא בור, אפילו היה הדרך רחב הרבה אי אפשר דליהווי ניחא תשמישתיה, משום שצריכין להיזהר משפת הבור. וכ"כ הוא ברה"ר אם היו אינשי מותרין להעמיד חפצים וכלים ברה"ר. אבל ברה"ר שנשמרים כדיני התורה, שאין לשום אדם רשות להשתמש שם בשום דבר אלא רק להילוך, ואף לזה הוא רק כדרך הילוך דאינשי וכדרך רכיבה דאינשי, ובחו"ל בדיני המלכויות, ובזמננו שאיכא מכוניות ההולכות רק כפי הדרך שקבעו להם, הוא בדיני רה"ר, מחמת שעתה ניחא תשמישתיה, דהוא ההילוך והרכיבה והעמדת המכוניות בצידי הרחובות. וגם מה שציוו שאסור למכוניות לעבור כשאיכא סימני אור אדום ותיבת עצור, שמצד זה יכולים לעבור המכוניות והאינשי בהערים, זה עושה שיהיה ניחא תשמישתיה לחייב על איסור הוצאה ברה"ר. ואין כוונת לשון מופקר לכל

שכתב הבית אפרים, שיהיה כל אדם יכול לילך ולרוץ ולעשות כל מה שרוצה, שדבר כזה ליכא כלל, שהתורה אסרה ואף תנאי לא מהני. אלא מופקר לעבור בו לכל הדברים כדין התורה והמדינות.

[יא]. אם אפשר להתיר רשות הרבים על ידי שתי מחיצות עשויות כמין גאם וטעם העשירי שכתב, לפי מה דחידש בשו"ת בית שערים בדברי התוס' בעירובין דף כ"ב ע"ב ד"ה דילמא. דהגמרא שם קאי במסקנא דמה שא"ר יצחק בר יוסף א"ר יוחנן דא"י אין חייבין עליה משום רה"ר, הוא רק במעלות ומורדות. והקשו התוס' והא רבנן סברי דרבים לא מבטלי מחיצתא, וא"כ כל א"י אינו רה"ר ע"י דמקיף לה סולמא דצור מהך גיסא ומחתנא דגדר מהך גיסא. והקשה בשו"ת בית שערים, דהא הם רק שתי מחיצות, שלרבנן שתי מחיצות אינו כלום אף מדאורייתא. ותירץ דהוא משום שהיו שתי המחיצות כמין גאם, כדפי' הריטב"א בעירובין שם ד"ה אילימא. וסברי התוס' והריטב"א דשתי מחיצות כמין גאם הוא מדאורייתא לאפוקי מידי רה"ר. וכוונתו שאף שעכ"פ איתא בגמ' שהוא רה"ר וחייב בא"י ובבבל, הוא משום דמתרצי התוס' דמחיצה שאינה עשויה בידי אדם אתו רבים ומבטלי מחיצתא. אבל בערים שהבתים הם מחיצות שנעשו בידי אדם, לא מבטלי מחיצתא לרבנן.

ולכאורה הא להמצריכין שיהיו השערים מכוונין זה כנגד זה אין זה חידוש. שא"כ לרש"י למאי דאסיקנא לעיל (אות ז') דבעיר שאין בה חומה הוא רה"ר אף כשהיציאה אינו מכוון וגם אינו מפולש, אין הדין כן, ואין היקף שתי מחיצות כמין גאם חשוב כלום. וכן הוא להרא"ש, ואפשר שיודו לזה גם הרמב"ן והאו"ז. אך אולי חידושא דהבית שערים אליבא דהריטב"א, הוא שעדיפא מאינו מפולש ואינו מכוון. דבשתי מחיצות דכעין גאם הוא גם רה"י, כפשטות לשון התוס' שכתבו בקושיתם דלרבנן כל א"י תעשה רה"י. ומדהביאו על הא שלא הוקפו לדירה הא דאמר עולא א"ר יוחנן דקרפף שלא הוקף לדירה אפילו כור ואפילו כוריים הזורק לתוכו חייב, הא פשוט שזה לא שייך אלא על מקום מא"י שנמצא ממש בתוך המחיצות דכעין גאם. דהמקומות שהן מחוץ להמחיצות, דהוא אחורי מה שימתחו חוט באלכסון, שוודאי לא שייך שיהיה רה"י, שא"כ מסתבר דגם שייך שיהיה רה"ר. ולכן אין לנו שום יתרון מזה לענין הערים שלנו אלא מה שאין הדרך מכוון ואינו מפולש, שכבר כתבתי דאין להתיר בשביל זה.

[יב]. אם רשות הרבים שצריכים לשלם תמורת המעבר בה, חשובה רשות הרבים וטעם הי"א שכתב, כבר כתבתי מה שאין מניחין לעבור רוב הדרכים הגדולים בלא תשלומין בעד כל מכונית ומכונית, אם אך לא נגרע משיעור הס' ריבוא שצריך לחשיבות

רה"ר, הוא בדין רה"ר. לא רק כשהתשלומין הוא בשביל מה שהוציאו לתיקון הדרך, אלא אפילו שהוא למס בעלמא. שאין פירוש רה"ר עניין הפקר, שהמלכות והמדינה לא ישלטו שם ולא שום דין מדיני התורה. אלא וודאי דאיכא דינים מהתורה על כל אדם איך להתנהג ברה"ר בהילוכו וברכיבתו על בהמה, כ"ש בהליכה במכונית. וכן פשוט בזמן שהיו ישראל על אדמתם והוצרכו להוציא ממון לתקן איזה רה"ר, היה להב"ד ג"כ רשות לקבוע שגיבוי דמי התיקון יהיה באופן זה, אם זה הוא יותר טוב להגבייה. ומסתבר שלא היה נגרע בשביל זה חשיבות רה"ר, כשלא נגרע מספר העוברים דס' ריבוא, להמצריכים ס' ריבוא עוברין. ולהאין מצריכין מספר עוברין, היה בחשיבות רה"ר כמו בעוברים בלא תשלומים. דהא וודאי אירע תיקון הרחובות הרבה פעמים כמעט בכל שנה, כדאיתא ריש שקלים וריש מועד קטן. ואם היה בשביל זה חילוק בדין הוצאה ברחובות אלו בשבת, היה לגמ' למינקט דין זה באיזה מקום. שלכן אף שאין זה ראיה ברורה, איכא קצת משמעות לזה.

[ענף ד]

[יג]. אם לשיטת רש"י מהני דלתותיה ננעלות לעשותה רשות היחיד ולערב בה, והטעם שלא עירבו בירושלים

ומה שהאריך שלרש"י עירבו בירושלים, דלא כדכתבתי (אגרות משה אורח חיים חלק א' סימן קל"ט ענף ה' ד"ה אך הנה לעומת זה) שאיכא שתי לשונות ברש"י, הוא פלא. הא מסוטה דף מ"א ע"א שהביא, דרש"י כתב על מה שכל אחד ואחד מביא ס"ת מביתו, אי נמי ירושלים דלתותיה נעולות בלילה ומערבין את כולה. הא כתב רש"י גם לישנא קמא, דהוא מחמת דקסבר אין עירוב והוצאה ליוה"כ. וביומא דף ע' ע"א (ד"ה להראות) כתב רק פירוש אחד כלישנא קמא שמעיו"כ הביאום, והוא משום דלא עירבו בירושלים אף ללשון זה ברש"י כדכתבתי (באגרות שם) שסובר כן רש"י בעירובין, שהיו יכולין לערב בעצם, דלא כהא"נ דכתב בסוטה. והתרומת הדשן (שו"ת סימן ע"ג) הביא מרש"י שמעצם הדין היו יכולין לערב בירושלים, שלכן לענין עיירות אחרות מוקפות חומה מותר.

ומה שבירושלים לא עירבו (והטעם לזה נתבאר באגרות או"ח חלק א' שם ד"ה וגם הא אף, דכיוון שבאין לירושלים מכל המקומות ברגלים, וגם בכל השנה, להקריב קרבנות ולאכול מעשר שני, חששו לשמא יראו אנשים ממקומות שלא יהיו מתוקנים במחיצות כמו ירושלים ויטלטלו גם שם. לפיכך לא עירבו כדי שיהיו אסורים גם בירושלים, דכל זמן שלא עירבו הרי גם חצר אסור ככרמלית) לא שייך בעיירות אחרות, דלא היו באים שם מכל המקומות אלא ממקומות הסמוכין, ואין טעם לאסור. ולא דמי לנוא יארק

שכתבתי דנראה לאסור, משום שהמציאות הוא עתה שבאין לנוא יארק מכולי עלמא. וגם הוא רק עתה בזמננו שאף ממקומות הרחוקים באים באיזה שעות ע"י המטוסים (עראפליינס), ובמשך יותר ממעל"ע כמעט שאין מקום שלא יוכלו לבוא, ואולי אף ע"י מסילות הברזל היו באים מכל המקומות ומדינות שבאמעריקא לנוא יארק, שהיה שייך לאסור. אבל מקודם לזה לא היה שייך לאסור אף בנוא יארק, דל"ד לירושלים שבהכרח היו באים שמה כל ישראל ברגלים.

ולא מובן מה שהביא העתקת הסמ"ג לשון רש"י שבגמרא (עשין, מ"ע מדברי סופרים, הלכות עירובין, דף רמ"ב ע"ב, וז"ל: אבל נעילת דלתות משוויא לה כחצר של רבים ומערבין את כולה). שעל רש"י הא בארתי והוכחתי שבירושלים היו יכולין לערב בעצם, אבל מאחר שלא הניחו החכמים לערב היתה ירושלים בדין כרמלית.

ומש"כ דפשוט דשלמה המלך בשעה שתיקן עירובין (שבת י"ד ע"ב ועירובין כ"א ע"ב), בירושלים תיקן, שא"כ הרי תיקן שיטלטלו בעירוב בירושלים, לא מובן כלל. דתקנת שלמה היתה לאסור כל החצרות והמבואות, גם אלו שלא היו מפולשין שהיו מבואות סתומות, ותיקן שיעשו עירוב בהחצרות, ושיתוף בהמבואות, ועי"ז יהיו מותרין. ובמבואות המפולשות היה אסור אף כשננעלו הדלתות, משום שלא רצו לעשות שם עירוב כדכתבתי.

[יד]. אם שייך כלל לערב את רשות הרבים, שאולי מחמת זה יכלו לערב את ירושלים ומה שהביא ראיה מהא דלבה"ג הא דאמר רבה בעירובין ס"ז ע"ב דניתו ליה חמימי ע"י נכרי מגו ביתאי, איירי ברה"ר, כדהביאו התוס' גיטין דף ח' ע"ב ד"ה אע"ג. וע"ז הקשה רבה ב"ר חנן לאביי שם ס"ח ע"א על מה שלא עשו עירוב ושיתוף, הרי חזינן דמערבינן גם רה"ר. לא מובן קושיתו, דהא לרה"ר ממש לא שייך שיערבו עירוב דפת דבזה איירי רבה ב"ר חנן. ואף לכרמלית לא שייך לערב, אלא כשכבר תיקנו המחיצות והוא בדין רה"י. א"כ גם ברה"ר הוא דווקא כשיעשו ויתקנו במחיצות המועילות גם לרה"ר, דהוא לעשות מחיצות, ולכה"פ דלתות, שהוא בדין רה"י אף שחסר עירוב דפת. ובכל המקומות שתיקנו מחיצות אף ברה"ר, שנעשה מדאורייתא בדין רה"י, ניתר ממש בעירוב פת להוציא ולטלטל, דרק על ירושלים דבאין שם מכל המקומות לא עשו עירוב כדלעיל.

ומה שהביא ממה שמותר להכניס מרה"ר לחצר דרך מחיצה של בנ"א כדאיתא בעירובין דף מ"ד ע"ב לא שייך לכאן כלל, דהא נעשית רה"י בד' מחיצות וגם בלא דיורין.

[טו]. במה שכתב התוספות יום טוב בעירובין בדעת רש"י שלא עירבו את ירושלים, אף שיכלו לערב

ומה שהביא מתוספות יום טוב בעירובין פ"י מ"ט דפשוט ליה דלרש"י היתה ירושלים מעורבת או עכ"פ יכולין לערב, הנה איתא שם בהדיא שפשוט ליה שלרש"י יכלו לערב את כולה אבל לא עירבו. אך שהקשה עליו התי"ט דהוא דוחק, שאם היתה יכולה לערב כולה שלא עירבו כולה. ובעצם משמע דסובר רש"י שגם מקצת לא עירבו בירושלים. אבל פשוט שהוא מטעם גדול שפירשתי מחמת שהיו באין לשם לרגל מכל המקומות, שהיו גם מקומות שלא עירבו משום שלא יכלו לתקן או לא ידעו איך לתקן ולא יבואו לטלטל גם שם.

ופלא מה שהתי"ט כתב דרש"י שפי' דמערבין כולה היינו לפי פירושו בפ"ה (נ"ט ע"א ד"ה עיר של יחיד) דמפרש עיר של רבים, דרבים בוקעים בה, ודייק מכאן דאם דלתותיה נעולות מערבין את כולה. דשם הא פרש"י (ד"ה מערבין את כולה) דלא היתה רה"ר משום דלא היו רחובותיה של ט"ז אמה רוחב ולא שייך עניין זה לירושלים כלל. ואין לפרש כוונתו על מש"כ רש"י שם ואם יש רה"ר מפרש בגמ' תקנתא לרה"ר שבתוכה, דהא לא הוזכר בגמ' שם תקנתא דדלתות נעולות וצ"ע.

עכ"פ בתי"ט מפורש שבין לרמב"ם ובין לרש"י לא היתה ירושלים מעורבת. אלא להרמב"ם לא היה אפשר לערב כולה, ומפני כן אפשר שלא עירבו כלל. ולרש"י יכלו לערב אבל לא עירבו, אף שלא ידע טעם. אבל וודאי ידע התי"ט שרש"י וודאי היה לו טעם, והטעם הוא כדבארתי. וגם בכסף משנה (הלכות שבת פרק י"ד הלכה א') לא כתב שעירבוה, אלא כתב שהכרמלית דירושלים אינה כרמלית ממש אלא מפני שלא עירבוה, אבל וודאי היה טעם על מה שלא עירבוה, והיה עכ"פ אסור לטלטל בירושלים. אבל אין למילף מירושלים לכרכים גדולים אחרות אלא לנוא יארק עתה בזמננו כדכתבתי.

ולא נשאר מכל אלו רבוותא שחושב מי שמתיר, לבד לישנא בתרא ברש"י דסוטה. אך בכרכים אחדים מוקפים חומה ושעריה נעולות יש שסברי שמותר לערב. אבל בנוא יארק דמי לירושלים, שלרש"י ודעימיה דאף כשליכא שום חסרון בהמחיצות יש לאסור מטעם שאין לעשות עירוב, כמו שלא עשו לירושלים, מהטעם שכתבתי אליבא דרש"י בירושלים שיש גם למילף לנוא יארק, ואולי גם לברוקלין אף כשלא יהיה חסרון מצד המחיצות.

[טז]. אם יש ללמוד ממה שהתירו לערב בעיירות שעברה בהם הדרך מוורשא לפעטערבורג, שאפשר להתיר רשות הרבים בצורת הפתח

ולא מובן מה שהביא מס' תירוש ויצהר שהגה"מ שמואל האריך להתיר השאסיי בעירנו ההולך מווארשא לפעטערבורג שתמצא בו כמה מיליונים בנ"א, לראיה שבצוה"פ ניתר

גם כשעוברין ס' ריבוא. וכי בהשאסיי הארוך הזה עברו בכל אורכן כמה מיליאנים בנ"א, אלא במקצת דרך דחמשים מיל מוואשא להערים הסמוכות לה עברו כאלף איש בערך, וחמשים מיל האחרים עברו איזה מאות איש אחרים, וכן בכל מקצת דרך עברו עליה אינשי אחריני עד פעטערבורג. ומעולם לא עברו במקום אחד אף לא ריבוא אחד, ואף לא בזמן מלחמה שעברו הרבה. והיו גם מקומות שעבר השאסיי בין כפרים ועירות קטנות שלא עברו עליה אפילו איש ביום אחד. והוא טעה שחשב כל העוברים מתחילתו ועד סופו אף שעברו רק מילים אחדים. וגם על זה ריבה בדמיונו יותר על המציאות, שאף בכל אורך הדרך מוואשא עד פעטערבורג לא עברו מיליונים ביום אחד ואין דבריו כלום.

[יז]. במה שביארו הסמ"ג והרשב"א עניין פלטיא

ומה שכתב דפלטיא הוא דווקא מחוץ לעיר שמשמע ליה כן מלשון הסמ"ג (עשין, מ"ע מדברי סופרים, ריש הלכות עירובין, שכתב: סרטיא והיא דרך המלך ההולכת מעיר לעיר, ופלטיא הם המקומות שמחוץ לעיר רחבים מאד שמתקבצין שם ביום השוק). וכתב על זה הטעם משום דכן היה במדבר שהיה פלטיא לסחורה חוץ למחנה מתגרי עכו"ם. הנה אף שישראל היו קונים מתגרי עכו"ם לא היה זה ענין קביעות משום שבעצם לא הוצרכו לכלום, ורובא דרובא לא יצאו מן המחנה כלל, ואוה"ע לא ידעו כלל היכן הם מפני שנתכסו ע"י עמוד הענן, שבשביל זה הוא חג הסכות שעניני כבוד היה מכסה אותן, וכשמת אהרן שנסתלקו עניני כבוד נראו ישראל להכנעני מלך ערד. ולא שייך שיוקבע מקום מחוץ למחנה שיביאו לשם תגרי עכו"ם סחורה בשביל איזה יחידים, דרובן עסקו בתורה ולא היה חסר להם שום דבר כעדות הקרא. ופלטיא שהוא רה"ר הוא מסברא, כיון שהוא מקום מיוחד להתקבץ שם ליום השוק אף שהוא חוץ לעיר. ואם הוא בעיר שעוד נקל לבא לשם, וודאי הוא נחשב פלטיא ולא שייך לאיסתפוקי בזה.

ואולי זה כוונת הרשב"א במש"כ (עבודת הקודש בית ראשון ריש השער השלישי), שמתקבצין שם בני אדם לסחורה ולעשות שם כל צורכיהם כשווקים שבמדינות, היינו כשווקים שבתוך הערים וקרי לערים גדולים מדינות. ומש"כ זה, הוא פשוט שהוא למעט אם לא ניחא לאינשי שם כמו בשווקים שבתוך המדינה, לא נעשו רה"ר, שהוא כמו עראי משום שסופו להתבטל.

ופי' הרה"ג שליט"א על מה שהוסיף שם הרשב"א, ואע"פ שדלתות המדינה ננעלות בלילה זו היא פלטיא, היינו שבני העיר נועלין הדלתות ואין מניחין לצאת בלילה מהעיר, שא"כ היה טעם שיתבטל חשיבות רה"ר, קמ"ל שלא מתבטל מאחר שבאים ממקומות אחרות. לבד שהוא פירוש דחוק, דהרי הי"ל לאסוקי זה בפירוש, אם באים לשם הרבה

ממקומות אחרים הרחוקים לא מתבטל חשיבות רה"ר, דהא אם לא באים ממקומות אחרים אלא מעט, כמו שוודאי הוא כן בסתמא, אינו רה"ר, ולא לסתום הדברים שמשמע שלעולם הוא כן, ולכן אין פירוש זה כלום. אלא הוא כדהביא בבאה"ט סי' שמ"ה ס"ק ז' בשם החכ"צ סוף סימן ל"ז (דדווקא במבואות המפולשין שהם מיוחדות לאנשי המבוי ההוא ואין יד כל אדם שווה בו, הוא דמהני ננעלת בלילה, ולא בפלטיא שיד כל אדם שווה בו, דאפילו נעילת דלת לא מהני) כדכתבתי באג"מ ח"א דאו"ח סימן קל"ט ענף ה' (מרן זצ"ל הביא דברי החכ"צ באג"מ ח"ד דאו"ח סי' פ"ח ד"ה והנה למה), שהיא שיטה חדשה, ונראית בעצם לבעל החכ"צ אך כתב שלא ראה מי שהביא זה.

[יח]. אם שייך לומר שהיו שווקים במדבר, במחנה או מחוצה לו

ומה שחזר בסוף עוד הפעם שהיה במדבר פלטיא למסחר או מחוץ למחנה, כדכתב, לקנות מתגרי עכו"ם, וגם במחנה לויה, דכיוון שהיה אלפים אמה בין אוהל מועד להמחנה היה שם גם פלטיא לשם שווקים. הנה חס לנו לומר כן על דור המדבר שבעצם לא היו צריכין לשום דבר אלא כל עיסקן היה בתורה, ורק יחידים מהגרועים היו מתאווים לקנות לפעמים, שיעשו להם שווקים למסחר בשום מקום, וכ"ש לא במחנה לויה, בדרך שהלכו למשה לשמוע דברי אלקים וללמוד תורה ממנו, כדכתיב (שמות ל"ג, ז') והיה כל מבקש ה' יצא אל אוהל מועד אשר מחוץ למחנה. וכן היה גם כשישב משה במחנה לויה, אף שהיה שייך לפעמים לאינשי לילך לשם לצרכי אינשי בעלמא, שהרי היו שם אוהלי כל הלויים, נמי רובא דרובא מהליכות אינשי לשם היה לענייני תורה. לא רק הליכתם למשה ולאהרן אלא אף להלויים ללמוד מהם, שנתייחדו לכך, כדכתיב (דברים ל"ג, י') יורו משפטיך ליעקב. ואף הזקנים היו שם, וכן הנשיאים, כמשמעות הקראי בעובדא דבנות צלפחד ועוד. ולא יהיה שם אף מחשבה לאחד לקנות איזה דבר ולעשות איזה מסחר שם.

[יט]. בעניין העירוב בסיגיעט

ומה שהביא מסיגיעט שיש עירוב, הא שם עשיתי בעצמי העירוב, כשהייתי שם בקיץ אחד יחד עם הגאון ר' שלמה היימן זצ"ל שהיה הר"מ דתורה ודעת, וכמדומה גם עם הגאון ר' אברהם זצ"ל ר"מ דנאוורדאק. משום שסיגעיט היא מוקפת בחומה גבוהה משלש רוחות ושעריה נעולין תמיד, וא"א ליכנס שם מכונית אלא בפתיחת השומר שנמצא שם תמיד, וגם הולכי רגל א"א להם ליכנס אלא במקום עמידת השומר דרך פתח קטן. אך בצד אחד הפתוח לים אינה מוקפת בחומה, כי שם לא שייך להליכת אינשי, כי הוא מקום מיוחד לאבנים. וגם במקום גדול מצד ההוא האבנים מונחים כגל גבוה,

ולא היה שייך לחשוש לשמא יטלום משם שכבר היו מונחים שם הרבה שנים, עד שאין שום אדם אפילו מתושבים הזקנים שגרו שם כבר יותר מחמישים שנה שהיה זוכרם. אבל היה חסר עוד איזה שטח ועשינו שם צוה"פ. ולא היה שם אף חשש שמא יפסק, דאין שם עוברים ושבים, וגם לא נערים שוחקים שם. ומ"מ אמרתי להרב דשם שילך לבקר בכל ערב שבת. ולכן תמיהני מה שהזכיר זה. ועיין באג"מ ח"ב דאו"ח סימן פ"ט וסימן צ' שכתבתי לבני הרה"ג ר' דוד בדבר הפתח, ובסימן צ' בדבר שאלת הרב דשם שאחר איזה שנים טרח ומדד עוד הפעם, והיה לו שם איזה שאלות הרב דשם שהשגיח היטב על צוה"פ דשם וכל צד ההוא, שמא נעשה שינוי, אף שמדינא אין לחוש. ואף עתה שכמה שנים לא הייתי שם לא אני וגם לא בני, אבל יש שם אינשי שחוששין להשגיח, וגם הוא מקום עדיף משאר מקומות שאין לחוש אלא למילתא דלא שכיח (וראה עוד בהשמטה שבסוף אגרות משה יורה דעה חלק ג' עמוד תכ"ח).

[ענף ד]

[כ]. אם המקומות המקורים שבאמצע רשות הרבים מחלקים אותה לשניים, לעניין שלא יצטרפו ההולכים בשני המקומות לס' ריבוא

עכ"פ כבר ביארתי הטעם שאין לעשות עירוב בברוקלין גם לא בחלק אחד.

ומש"כ במכתבו דבארא פארק מוקף ברכבת (טרעין) שהולך למעלה, שנמצא שהרחוב למטה מקורה, שהוא רק כרמלית כדאיתא בשבת דף ה' ע"א, ובמקום המוקף במסלול הרכבת ליכא ששים ריבוא בוקעין. וכוונתו דלכן לא יצטרפו אלו שתחת הרכבת שהרי הם עוברים בכרמלית, וגם לא אלו שאחרי הרכבת מאחר שהרכבת מפסיק את הרה"ר ולא מצטרפין. הנה תמה אני מנ"ל שכשאיכא הפסק כרמלית באמצע רה"ר אין מצטרפין האינשי. ובפרט ברה"ר מקורה, שמה שהוא כרמלית אינו מפני איזה עיכוב בהליכת האינשי שם, אלא מצד פטורא בעלמא מגזה"כ, שיותר הוא נראה לפרש דבעצם אף כשהוא מקורה הוא לענין המציאות רה"ר, אך שמ"מ פטרה התורה מאחר שאינו דומה לדגלי מדבר. שלכן אף שליכא חיוב העברת ד' אמות על מקום ההוא, מסתבר שלא שייך זה לענין צירוף המספר דס' ריבוא דצריך לחשיבות רה"ר, ויתחייבו אלו המעבירין ד"א במקום שאינו מקורה בשני הצדדין.

ואף בכרמלית ממש, הא הלכה כרבה אליבא דר' יוסי בשבת דף פ' ע"א, דאמר הוציא חצי גרוגרת וחזר והוציא חצי גרוגרת בהעלם אחד לרשות אחד חייב לשתי רשויות פטור, דהוא דווקא בהפסק רה"י שיש חיוב חטאת ביניהם, אבל הפסק כרמלית לא. ופרש"י ד"ה והוא, דכיוון דלא מפסיק לה רה"י חדא רשותא היא. וכן כתב הרמב"ם

בפי"ח משבת הכ"ד שפסק כרבה, היתה ביניהן כרמלית הרי הן כרשות אחת וחייב חטאת. ושם פירש רש"י כרמלית כגון בקעה, וגם הרמב"ם מוכח שפירש כן שהוא אף בקעה וכדומה, ולא רה"ר מקורה. דהא בפי"ד ה"ד ששם נקט איזו היא כרמלית, לא הביא רשות הרבים מקורה, אלא דווקא שם בה"א בתנאי דיני רה"ר, שכתב איזו היא רה"ר מדברות ועיירות ושווקים ודרכים המפולשין להן ובלבד שיהיו רוחב הדרך ט"ז אמה ולא יהיה עליו תקרה. שא"כ מש"כ בפי"ח היתה ביניהן כרמלית ה"ה כרשות אחת, הוא בהפסק כרמלית ממש. ומה שלא נקט גם בהופסק ברה"ר דיש עליו תקרה שהוא כרשות אחת וחייב חטאת, משום דזה פשיטא.

וכיוון שמפורש שהוא בעצם רה"ר ממש, לא שייך לאיסתפוקי כלל לענין צירוף האינשי להמצריכין מספר ס' ריבוא, וכמו שליכא ספק בנתקצר הרה"ר באיזה מקום מרוחב ט"ז אמה שמצטרפין להמספר. אבל גם כשיהיה הפסק כרמלית מחמת קושי ההליכה ולא ניחא תשמישתיה שם, נמי לא מפסיק להו להאינשי להצטרף להמספר. ואף שכתבתי באגרות משה או"ח ח"א סימן ק"מ שמפסיק לעניין החיוב, שזהו פירוש רה"ר מכוון משער לשער, מ"מ ודאי מסתבר שלא מפסיק לעניין מספר האינשי.

וא"כ אף אם הייתי מסכים אז גם להלכה למעשה הוא טעם מוכרח לחזור מזה, אבל הא יודע הרב הגאון ר"מ קליין שליט"א כי לא ידעתי שהוא נידון למעשה, ומצד סברא בעלמא אין לעשות מעשה ואף לצירוף בעלמא אין למהר לעשות מעשה. וגם הרי התיר לתקן עירובין בכל בארא פארק אף שליכא סברא זו, וזה מלמד על הכלל כולו שלא עשה העירוב מצד הסכמתי. ואני הייתי מחוייב לפרסם דעתי מאחר שאני סובר בהחלט ובברור כן לדינא, שא"כ היה אסור לי לשתוק, ולא היה פנאי לחכות עד שיתבטל זה, כי נעשה זה בחשאי עד שנודעתי מזה. ועל העשייה בחשאי שלא ידעו מזה יש מדינא להקפיד, שהרי ע"י זה עברו אלו שלא היו נושאין כשהיו יודעין שרוב הרבנים ובני תורה סוברין שאסור.

[כא]. אם צריך להשתדל לתקן עירובין בזמננו מצד צורך האינשי לצאת מבתיהם ומה שהאריך בהחיוב לעשות עירובין להסיר מכשול וגם להרבות עונג שבת עי"ז שיוכלו לצאת מבתיהם עם התינוקות ולא יצטרכו להיות כלואים בבית. אף במדינה זו אין צורך ממש, כי הכל נקל להכין בבית על כל השבת ורגילין להכין (ועי' לקמן סי' כ"ט), אשר בשביל זה ליכא שום צורך לשום אדם בעולם. אבל וודאי יש צורך בשביל הרצון הגדול שאיכא לאינשי, ובפרט לנשי, שיוכלו לצאת לטייל עם התינוקות, ולהרבה אינשי ליכא אף חצר קטן לילך שם עם התינוקות. וגם הרבה אינשי יראים לצאת מהבית בלא מפתח

בכיסם. ואף שאיכא עצות לעשות תכשיט מהמפתח או כלי שימוש לבגדיו, הוא דבר טירחא להם, שגם בשביל זה יש להחשיב צורך לתקן עירובין, אף שוודאי אינו צורך כל כך כמו שהיה ביוראפ.

אבל לעומת זה איכא צורך להיפוך, דהרי בשביל זה לא ידעו כלל שאיכא איסור הוצאה. וזה וודאי שאיסור היותר גדול הוא להשכיח תורה, אפילו כשידוע שלא יבא שום תקלה מזה. כדחזינן מהא דמהרש"ל (בים של שלמה ב"ק פרק ד' סימן ט'), גבי מאי דאיתא בדף ל"ח ע"א וכבר שלחה מלכות רומי שני סרדיוטות וכו' חוץ מדבר זה שאתם אומרים וכו' ודבר זה אין אנו מודיעים אותו למלכות) דאפילו לנכרים באופן שהוכרח להשיב, מחויב להשיב כדין אף שאיכא חשש סכנה. אך לנכרים מסתבר בפשיטות שרק להשיב שלא כדין אסור, אבל אינו מחוייב להשיב לו אף שמזה יטעה הנכרי, אבל לישראל הא וודאי אסור אף רק לגרום שלא ידעו מזה. שא"כ כשע"י זה שיתקנו בעירובין כל הערים הרי ישכחו שאיכא איסור הוצאה בעולם. דהא בכרכים גדולים אין עושין צוה"פ ממש שיכירו כל אדם כי אין צורך לזה אלא להתיר איסור הוצאה, וזה הא שייך ברובא דרובא בדברים הבנויין לצורך אחר. ואף אם באיזה מקום יצטרכו לצורת הפתח מיוחדת, לא יזדמן לראות זה אלא איזה יחידים. וגם הא פירש רש"י בעירובין נ"ט ע"א בעיר של רבים ונעשית של יחיד שבשביל שלא ישתכח תורת רה"ר הצריכו לעשות היכר. ובזה"ז בכרכים שלנו רובא דרובא לא יראו זה לעולם ככל דברים קטנים שנמצא אצל איזה בית. וחזינן שר"מ (עירובין ע"א ע"ב) הקפיד שלא ישתכח אף תורת עירוב, היינו היתר דעירובי חצרות בפת, מן התינוקות והלכה כמותו או נהגו כמותו, כדאיתא בדף ע"ב ע"א, ואיפסק כן בש"ע סימן שפ"ז.

ואף שאנן לא גזרינן יותר ממה שאיתא בגמ' ובדברי הגאונים, מ"מ אין לומר שהוא מעלה ומצווה כשאיכא חסרון זה. אך אולי יש לתקן זה ע"י שבמקום ניכר בכל בתי כנסיות תהיה הודעה כתובה שאיכא עירוב, ויהיה היכר קצת לאלו שבאים לביהכ"נ. אבל לרובא דאינשי שבעוה"ר אין הולכין לביכ"נ, לא יהיה שום ידיעה ושום היכר כלל, שיש לחוש דאולי לא תיקנו כלל בכה"ג, מאחר שחזינן שהקפידו ע"ז שלא תשתכח תורת רשות הרבים. שלכן נמצא שאין זה גזירה שלנו אלא אפשר היא בכלל גזירה דגמ'.

[כב]. אם צריך להשתדל בתיקון עירובין כדי להציל מחללי שבת בפרהסיא מאיסור והתיקון שיש בעירוב למחללי שבת במזיד בפרהסיא, הרי פליגי תנאי בזה. דלרשב"ג הא אין צורך, דהא אמר בפ"ה דמעשר שני מ"א שאין מציינין על ערלה ונטע רבעי בשאר שני שבוע דהלעיטהו לרשע וימות (ב"ק ס"ט ע"א), ובירושלמי דמאי פ"ג ה"ה

איתא שגם ר' יוסי סובר כן, ומשמע שהלכה כן, דהא הלכה כרשב"ג במשנתינו. וגם הא רוב המחללין שבת הם כופרין בכל התורה כולה, שאולי כו"ע מודו שליכא חיוב ואף לא מצווה להשתדל לתקן עירובין בשבילם. אך שאולי בשביל אלו שאין יודעין כלום, דרשעותן ואף הכפירה שלהן בא להם מצד שחנכום כן אבותיהם הרשעים, יש איזה מעלה ואולי גם מצווה לתקן עירובין, שלא יעברו גם על איסור הוצאה שבידינו למנוע אותו בתיקון העירובין, מאחר שיש לדונו כשוגג. אף שאינו שוגג ממש, דאף שאביו חנכו לרשעותו ולכפירתו, הא עכ"פ רואה ויודע משומרי תורה ומצוות, ויודע שאיכא גדולים ובעלי דעת וחכמה יותר מאביו, שלכן נוטה יותר לומר שליכא חיוב למונעו מעבירה. ובפרט להש"ך יו"ד סימן קנ"א סק"ו, להדגמ"ר שביאר טעמו ומשמע שהסכים עמו לדינא, דהא משמע שמתירין למכור דברים אסורים לכל ישראל מומר, אפילו לבן המומר כשיכול לקנות במקום אחר (ועי' לעיל סי' י"ג אותיות ז' וט').

אך אינו נוגע זה לעובדא דידן דאף אם נימא שאיכא מצווה הוא דווקא לעשות עירובין כשהוא כדינא, ובברוקלין הא נתבאר במה שכתבתי שא"א לעשות.

אוהבכם בלו"נ, משה פיינשטיין.

סימן כט

בעניין השתדלות לתקן עירובין בזמנינו, ותיקון עירוב ליד דעטראיט

בע"ה ח' אלול תש"מ, מע"כ ידידי הנכבד מאד הרב הגאון כש"ת מוהר"ר יחזקאל הלוי גרובנער שליט"א.

נתאחרתי במכתבי מחמת שנדמה לנו שכתר"ה עוד יכתוב לנו מביתו בזה, אבל כיוון שלא נתקבל יותר, אראה לכתוב רק במה שחתמו כל חברי ועד הרבנים, שהוא אם לעשות תיקון עירובין במקום שדרים רוב היהודים, שאין זה בדעטראיט שהיא העיר הגדולה שנחשבת בין הערים הגדולות, אלא בשני מקומות קטנים. ואף שבמכתב מיום ד' מנ"א שחתמו כולם לא הוזכר זה, אבל כתר"ה אמר לי זה אשר כמעט כל היהודים ובפרט שומרי תורה דרים כולם בשני מקומות הקטנים, שכל הציבור הוא פחות ממאה אלף. ותמוה שעיקר כזה לא הוזכר בהמכתב, אבל זהו עכ"פ המציאות.

והנה הא דמצינו בגמ' עירובין דף ס"ח ע"א (א"ל רבה בר רב חנן וכו') דאיכא חיוב על חכמי העיר לתקן שיוכלו לטלטל בעיר, וכן היו בכל עיירות שהיו נמצאים יהודים היו מתקנין עירובין, אמרתי שהיה זה במקומותינו שלא היה אפשר בלא זה. דהיו צריכין להאכיל את הבהמות, שלהרבה אינשי היה הפסק בין הבית והרפת, שהיו צריכין להביא

להם מה שצריכין לאכילה ושתיה. ואלו שהיו להם סוסים, הרי הוצרכו להשקותם מהבארות שהיו רה"י ולהוציאם להרחוב, שבלא תיקון היתה כרמלית. וגם לצורך האדם עצמו היה צורך גדול, שהיה קשה להכין מים כל הצורך, וכן הרבה דברים נחוצים היה קשה להכין כל הצורך, וכדומה. וגם בערים גדולות היה זה דבר קשה, שלכן היו גם ערים גדלות שהיו מתקנים עירובין. אבל כאן בזמנינו שאין שום צורך להביא אף בחול בכל יום, ויש אינשי שמכינים לשבוע שלם, וגם ליותר משבוע, מחמת שיש מקררים בכל בית ובית, שלכן אין תיקון עירובין דבר נחוץ, אלא רק לאטפויי הנאה בעלמא, אין זה עניין הצריך להשתדל בזה.

ואף שהוא דבר טוב בעוה"ר שאיכא הרבה עוברי עבירה, שתיקון העירובין ימעט האיסורין, ליכא חיוב להפריש בשביל מומרים במזיד. דהלכה כרשב"ג דהלעיטהו לרשע וימות בב"ק דף ס"ט ע"א, עיין ברמב"ם פ"ט ממע"ש ה"ז ובש"ך יו"ד סימן קנ"א סק"ו ובדגמ"ר שם, ושוגגים שאין יודעין האיסור אין מצויין ואולי גם ליכא (עי' לעיל סי' כ"ח אות כ"ג). ולעומת זה איכא חסרון בתיקון עירובין שירגילו להוציא, ולפעמים שיתקלקל בשבת ולא יוכלו להודיע ויכשלו שומרי תורה. אבל בשנים האחרונות התחילו לתבוע שיתקנו עירובין, מחמת שהנשים מצטערות הרבה בזה מפני שמניעת הנאה הוא צער גדול להם, מפני הרגילות להיות מפונקות. ואלו שיש להם תינוקות אין יכולין לצאת מהבית כל השבת וכדומה. ויש גם שאין יכולות להבליג על דעתן ורצונם, ועוברות. והתחילו בשביל זה בכמה מקומות לתקן עירובין. ושייך להחשיב כשאיכא הרבה תובעין, לצורך, ויש אולי מקומות ששייך להחשיב גם צורך גדול, ושייך להרב המקומי לידע זה. וא"כ וודאי לא שייך למחות, ואולי יש גם להשתדל בזה. אבל צריך לדון על המקום לעשות שם תיקון עירובין.

והנה בשנה העברה כתבתי לפלעטבוש (ונדפס באג"מ אורח חיים חלק ד' סוף סימן פ"ח) אשר פשוט שבערים גדולות ששייך לאינשי לחשוב שיש שם שישים ריבוא בחוצותיה, אף שלפי האמת נודענו משלטונות (אפיס) העיר ומהמשטרה (פאליס) דהעיר שאין שם מספר כזה, אין לתקן שם עירובין, דהא אתי לתקלה, דהא רובא דאינשי אין יודעין הבירור. ומהאי טעמא לא היה אפשר בדעטראיט לתקן שם עירובין, כי היא נחשבת בין ערים הגדולות שיושביה עולה למיליאנים. אף שלפי האמת שמעתי שאינה כל כך גדולה, שיהיה שייך לאמוד שימצא בחוצותיה ששים ריבוא, דהוא שייך רק כשיהיו תושבי העיר עם העוברים ושבים ממקומות אחרים לכה"פ חמשה פעמים ס' ריבוא דהוא ערך שלשה מיליאן. מ"מ אין לתקן שם עירוב מאחר דיש הרבה שיאמרו באומדנא

שלהם שהיא גדולה עד שוודאי איכא ששים ריבוא. וכן הוא בכל ערים הגדולות ששייך לאינשי לאמוד שאיכא ס' ריבוא.

אבל עתה שהנידון הוא על שני מקומות שביחד יש שם פחות ממאה אלף תושבים, וגם עוברים ושבים ממקומות אחרים אין שם אלא מעט, ולא שייך לשום אדם לטעות כלל על יותר מכ"ה או שלשים אלף, שא"כ הוא ידוע ומפורסם שאין שם רה"ר, ואין לחוש לשום תקלה כשיתקנו שם עירובין שיבואו לתקן גם בערים גדולות. שלכן אם רוב הרבנים יודעים מקהילותיהם שרוצים ותובעין שיתקנו עירובין, שנמצא שהוא צורך גדול, יש גם להשתדל לתקן עירובין. ולעשות ממונים לראות שמא יתקלקל ולתקן תיכף. ומתחילה להשתדל לעשות באופן שהוא רק חשש קטן להתקלקל. אבל על עצם התיקון עירובין בכל העיר ואופן שיעשו לתקן אצל דעטראיט הרי יש לסמוך על רבנים הגדולים והגאונים שיעשו כראוי.

הנני ידידו מוקירו מאד, משה פיינשטיין.

סימן ל

הפקרת ספרים כדי שלא יקנו שביתה

בע"ה כ"ח סיון שדמ"ת. למע"כ נכדי האהוב מוהר"ר אברהם יצחק אורן שליט"א, בברכת שלום וברכה וכט"ס.

הנה גיסך נכדי הרה"ג מוהר"ר מרדכי טענדלער שליט"א, אמר לי שמאחר שלא הזכרתי בהתשובה שכתבתי לך לפני כמה חדשים (ונדפסה לעיל בסי' כ"ו, בעניין הוצאת אוכלים ומשקים לחיילים היוצאים להציל, בחילול שבת) מה שגיסך הנ"ל מסר שהריני מסכים בו אודות הספרים, יש כאלו שהסתפקו באם יש לסמוך על זה. על כן באתי בזה להזכיר בכתב, שצודקת טענת גיסך הנ"ל שיכול חייל לקנות ספרים בזול ולהפקירם מקודם שבת, וע"י זה אינם קונים שביתה. כדאיתא בעירובין דף מ"ה ע"ב ובשו"ע או"ח סימן ת"א סעיף א'. ואז אין איסור במה שמוציאם בשבת חוץ לתחום. ובשעה שמגביהם ללמוד יכוון שלא לזכות בהם. וכדי שלא יהיה ספק על כוונת החייל, יש לנהוג שגם אחר שבת לא יחזור לזכות בהם, אלא ישאירם הפקר לתשמישי כל החיילים שיבואו אחריו. וכדאי שיכתוב לשון כעין זה בתוך הספר, ספר זה הפקרתי כדי לאפשר תשמישו לכל יהודי בכל עת, והריני מבקש שכל מי שמגביהו או שלומד בו, יכוון שלא לזכות בו.

זקנך אוהבך בלו"נ, משה פיינשטיין.

סימן לא

הערות קצרות בשולחן ערוך הלכות פסח סימנים תמ"ב - תנ"א
סימן תמ"ב, סעיף א'
תערובת חמץ עוברים עליו משום בל יראה ובל ימצא.
מג"א בסק"א הביא המחלוקת דבל יראה בליכא בתערובות כדי אכילת פרס. דלהמגיד משנה בדעת הרמב"ם (פ"ד מה' חמץ ה"ח) אינו עובר, וליש אומרים שהביא המגיד משנה עובר, וכן הסכים הכסף משנה שעובר.
ונראה שלמה שביארתי בחידושי (דברות משה פסחים סימן כ"ג ענף א') בטעם הרמב"ם במה שפסק שחמץ אף בכדי אכילת פרס אין בו כרת באכילתו (פ"א הלכה ו') והיא מצווה חדשה דכל מחמצת לא תאכלו, שלא כבדם וחלב שאף בתערובות חייבין כרת ואין צריך קרא על זה. וכתבתי שטעמו הוא משום דבחמץ האיסור הוא על הטעם, שלכן בתערובות שנשתנה בהכרח הטעם ליכא איסור דחמץ שיש בו כרת, אלא איסור חדש דמחמצת בלא כרת. לכן כשנתערב ביותר מג' וד' ביצים ונעשה יותר שינוי בהטעם שהחימוץ הוקלש ביותר, סובר המ"מ (בפ"א שם) שגם לאו דמחמצת ליכא. דהא בהכרח הלאו דמחמצת נאמר ככל לאו שלוקין עליו, שזהו רק בשיעור ג' וד' ביצים שהוא שיעור אכילת פרס, דהרי לא נאמר איסור כלל בתערובות ביותר מד' ביצים. ואין להחשיב זה לחצי שיעור, כיוון דלא נאמר כלל איסור זה. דרק כשהחצי שיעור לא חסר מעצם האיסור, אלא בכמות, אסור מן התורה, אבל בחסר מעצם איכות האיסור לא שייך זה.
וטעם היש אומרים שאסור באכילה מה"ת, ועובר בבל יראה, גם בליכא בתערובת כדי אכילת פרס, אפשר שלא פליגי אטעם זה. אבל סוברין דאף דבהקרא דמחמצת לא נאמר אלא על תערובת בתוך שיעור אכילת פרס, מכל מקום שייך למילף מזה לעניין פחות משיעור זה. דכיוון דנאסר אף טעם המעורב הקלוש, אין שיעור להקלישות, שבכל קלישות שייך שם מחמצת שפירושו חימוץ קל לפי מה דנדרש בחז"ל. והוי ממילא האיסור בכל אופן ורק שאין לוקין, מצד הכלל דבעי שיעור למלקות, לכן הוא כדין חצי שיעור.
[שם]
במג"א ס"ק א', וכתב הטור דכל דבר שאין אסור באכילה מן התורה מותר לערבו לכתחילה ולהשהותו, וכן כתב הסמ"ק. אבל בתוס' ריש פסחים כתבו דאסור דלא פלוג רבנן. והוכיחו כן ממתני' דשיאור ישרף, ואע"ג דהוי נוקשה ואין איסור דאורייתא באכילתו וכ"ש בשהייתו, ואפ"ה ישרף מדרבנן וכ"כ הר"ן.

במה שכתב המג"א דלתוס' ריש פסחים לא פלוג דלכן גם שיאור דאין איסור באכילתו מדאורייתא ישרף מדרבנן, תמוה. דהתוס' כתבו רק דהחמירו חכמים בכל חמץ אפילו בחמץ נוקשה ועל ידי תערובות אף על גב שאין בל יראה בשהייתו לפר"ת בריש אלו עוברין דהא אמר שיאור ישרף היינו חמץ נוקשה כדמוכח התם, ואיכא למ"ד נמי התם דכ"ש חמץ גמור ע"י תערובת, משמע דאסור להשהותו דאי מותר להשהותו אמאי ישרף, ישהה אותו עד אחר הפסח ויהא מותר. אבל באכילתו הרי סברי שאסור, דהא כתבו דליכא בל יראה לפירוש ר"ת, שמפורש בריש אלו עוברין בתוס' דלר"ת אסור באכילה מכל מחמצת, אבל ליכא בל יראה, משום דהריבוי נאמר רק באכילה ולא בבל יראה. ואם כן אפשר לא פליג על הטור וס"ל דהמותר באכילה מה"ת באמת מותר להשהותו, וצ"ע. [שם]

במג"א ס"ק א', וחמץ נוקשה היינו שאינו חמץ גמור כמו אותן שהסופרים מדבקין בו ניירותיהם שעושין מקמח ומים, או עיסה שהכסיפו פניה, שלא נעשה חמץ גמור. ורש"י ור"ן פירשו חמץ רע שאינו ראוי לאכילה, וכ"כ הסמ"ג. וצ"ל דמעולם לא היה ראוי לאכילה, דאם היה חמץ גמור ראוי לאכילה אסורה עד שיפסל מלאכול לכלב כמ"ש ס"ב. וצ"ל דעכ"פ ראוי לאכילה קצת, דהא כ' הר"ן דגזרינן דלמא אתי למיכל מיניה, וכ"כ הטור.

הנה פשוט שחמץ נוקשה מעיסה דהכסיפו פניה הוא טוב לאכילה, כדחזינן בעינינו בעיסה ששהתה יותר משיעור חימוץ וטוב מאד לאכילה. וכוונת רש"י בדף מ"ג ע"א דכתב, נוקשה בעיניה בלאו - כגון שיאור, דנוקשה הוא, דאינו ראוי לאכילה הואיל והחמיץ קצת ולא גמר, מוכרחין לומר שלמי שרוצה באכילה דחמץ אינו ראוי, דמהחימוץ אין לו שום טעם. ומה שטוב לאכילה הוא משום שלא נתקלקלה העיסה כל כך (ועי' בזה אג"מ או"ח ח"ד סי' צ"ח ד"ה ולכן יש לפרש דרש"י). ומהמג"א משמע דאינו ראוי לאכילה ממש, שלכן כתב דעכ"פ ראוי לאכילה קצת דהא כתב הר"ן דגזרינן דלמא אתי למיכל מיניה. ולמה שביארתי בכוונת רש"י, הא וודאי שייך למיגזר דלמא אתי למיכל מיניה, דהא הוא טוב לאכילה ממש, ומש"כ המג"א הוא נגד המציאות, וצע"ג. [שם]

בחק יעקב ס"ק א', והיכא דליכא שום ממשות חמץ רק טעם חמץ בלבד, כת' בע"ש ג"כ דעובר בבל יראה ובל ימצא. ולדעתי ראוי להסתפק בדין זה מאד, דממשמעות הפוסקים אינו כן וכו'. ונ"ל דאף למ"ד דטעם כעיקר, אף בלא ממשות, דאורייתא, היינו דווקא לעניין אכילה וכו', אבל [לא] לעבור בבל יראה כיוון שאין כאן צורת החמץ כלל, וכו'.

גדולה מזו כ' בע"ש דגם בנתבשל בכלי בן יומו יש להחמיר שלא להשהותה, ולא ידעתי מאין יצא לו חומרא זו, וכו'. וגם י"א דקודם פסח שהוא טעם היתר מיקרי נ"ט בר נ"ט לעניין פליטות כלים.

נראה בטעם הח"י ס"ק א' שעל מה שיש טעם חמץ בלא ממשות לא יעברו בבל יראה, פשוט שמה שייך לבל יראה עניין טעם, שלא ליבטל. הא אינו ענין אכילה דיהיה תלוי בטעם. ומאי שנא ממקווה דאיתא במכות (ד' ע"א) ובחולין (כ"ו ע"א) שתלוי בחזותא ולא בטעם. אבל אם יש ממשות, אף שיש יותר משישים, נראה דיש לחייבו בבל יראה להסוברים דאף ביש כזית ביותר מכדי אכילת פרס איכא בל יראה. ומה שכתב הח"י על פליטת כלים דבן יומן לשון גדולה מזה, אולי משום שהוא טעם קלוש, דהרי בהיתרא הוא נותן טעם בר נותן טעם וכדמסיק.

סעיף י'

דיו שהוא מבושל בשכר שעורים מותר לכתוב בו. ובמג"א ס"ק ט"ו, ולא חיישינן שמא יתן קולמוסו לתוך פיו וחמץ שנפסל מאכילת כלב אסור באכילה. דכיוון שנותן שלא בכוונה ליכא קפידא, דדווקא לאכלו בכוונה אסור, דאחשביה (ת"ה). ועבי"ד ססי' קל"ד ס"ג. ובמחצית השקל, ועבי"ד וכו', דמשם הקשה ת"ה דקיי"ל התם דיו המבושל בסתם יינם אפילו למ"ד סתם יינם מותר בהנאה, מ"מ אסור לכתוב בו שמא יתן קולמוסו לתוך פיו, מאי שנא בדיו שיש בו חמץ. ותי' בת"ה שם דווקא בחמץ שנעשה הדיו קודם זמן איסורו דהוי כמו חרכו קודם זמן איסורו, דלא חל עליו שם איסורו מעולם, לכן מותר בהנאה לאחר זמנו, וה"ה דהקילו מה"ט, ולא חיישינן אפילו נותן בשוגג קולמוסו תוך פיו. משא"כ בסתם יינם דכבר חל עליו שם איסור, והוי כמו חרכו אחר זמנו, והחמירו גם לעניין החשש שמא יתן קולמוסו לתוך פיו, ע"ש.

הא דאיתא במחצית השקל ס"ק ט"ו שבדיו המבושל בסתם יינם אפילו שמותר בהנאה אסור לכתוב שמא יתן קולמסו לתוך פיו, שקשה על מה שמותר לבשל בשכר של שעורים אף שאפשר שיתן לפיו, שלא מובן כלל החילוק בין היה בשם איסור או לא, דעכ"פ עכשיו אחשביה, ולא אמרינן שיהיה מותר כיוון שאינו נותן לכוונת אכילה. ואם נתיר מצד שכשאינו נותן בכוונת אכילה לא אחשביה לאוכל איך שייך לאסור בסתם יינם. ואולי התרומת הדשן אינו סובר חילוק זה שכתב במג"א דנותן שלא בכוונה לתוך פיו, אלא דלעולם שייך אחשביה, אלא מתרץ תירוץ אחר. דכיוון דבישל קודם הפסח, שכבר אינו ראוי לאכילה, לא נעשה עליו שם איסור לענין הנאה, ואין אוסרין את הכתיבה בו וחוששין שמא יתן. אף שליתן לתוך פיו עכ"פ אסור, ולא יועיל מה שלא נעשה שם

איסור דהא אחשביה בנתינתו לתוך פיו. וצ"ע עדיין, דלא משמע לכאורה שהתרומת הדשן סובר שליכא חילוק בין נתינה בכוונה לבין שלא בכוונה, דהא המג"א מציין ת"ה על הטעם דלא אמרינן בשלא בכוונה אחשביה, וכ"ה בפירוש בתרומת הדשן (ח"א סי' קכ"ט), כדי לבאר מדוע לא נימא אחשביה לגבי הדיו, ועי' במש"כ באגרות יו"ד ח"ב סי' ל' בעניין זה. וגם עיקר סברא דאחשביה שהוזכר בט"ז ס"ק ח' בשם הרא"ש, באוכל חמץ שחרכו קודם זמנו צ"ע. דלכאורה הוא כאחשביה דבר היתר, שהרי לא נעשה שם איסור עליו שלא שייך איסור. דבשלמא כשהיה דבר אסור ונפסלה, שכל ההיתר הוא משום שנסתלק שם נבלה מיניה, שייך לומר דבמה דאחשביה לא נסתלק דהרי החשיבו לאוכל, ולא מניחו להסתלק (ועי' עוד בזה במש"כ באגרות יו"ד ח"ב סי' ל"ז ד"ה והנכון לע"ד). אבל שיועיל אחשביה לחול שם איסור תמוה לכאורה, וצ"ע.

[סימן תמ"ג, סעיף א']

חמץ מו' שעות ולמעלה ביום י"ד אסור בהנאה. ובמג"א ס"ק א', אסור בהנאה מדאורייתא, ומ"מ אינו עובר בבל יראה עד הלילה רק על מצוות עשה דתשביתו (מ"מ פ"ג)

מה שכתב המג"א שעובר בעשה דתשביתו גם בערב פסח, לכאורה עד חצות שמותר ליהנות מדאורייתא לא שייך שיעבור. ואחר חצות נמי, לכאורה כל היום זמנו ויכול לבער גם בסוף היום. מאי שנא ממצוות מילה ושופר ולולב שזמנו כל היום, ולא נחשב עבר על העשה עד שעבר כל היום, שאין אפשר שוב לקיים, וצ"ע.

[שם]

ומתחלת שעה ששית ולמעלה אסרוהו גם בהנאה. ט"ז ס"ק ב', בטור כתב ואם קידש בו אשה אינה מקודשת. ונ"ל דזהו שמיירי בחמץ [גמור] בין לרש"י ורמב"ם ובין לר"ת שמביא ב"י. דאין פלוגתא בין רש"י לר"ת אלא בתרתי דרבנן, דהיינו קודם סוף ו' שהזמן ההוא מדרבנן וחמץ נוקשה שהוא דרבנן, אפילו בזה לא חיישינן לקידושין [לרש"י], ולר"ת דווקא בחדא דרבנן, דהיינו או הזמן או החמץ וחדא דאורייתא, אבל בתרתי דרבנן חיישינן לקידושין. וא"כ הוה דברי הטור כאן לכ"ע, דלא כהב"י דכתב דכאן כתב אליבא דרש"י ורמב"ם. אלא שהטור בא"ע ס"ס כ"ח כתב דאליבא דהרא"ש לשיטת ר"ת הזמן עיקר, ואזלינן בתריה אי הוי דאורייתא או דרבנן, והוא צריך עיון וכו'.

החילוק בין תרתי דרבנן לחדא דרבנן שסובר ר"ת שהביא ט"ז לענין קידושין תמוה, מאחר שעכ"פ אסור בהנאה. וצריך לומר דבחדא דרבנן כעין דאורייתא תיקון, שהוא דבר שאסור בהנאה, וממילא אין לו דמים. דאף שיעבור וימכור לנוכרי אינם דמים בעד

החמץ, דהא אין לו שיווי דמים. ובתרי דרבנן הוא רק איסור עליו מליהנות, אבל הדבר יש לו שיווי, ואם עבר ומכר הוו הכסף דמי החמץ. שלכן מאחר שאם תעבור ותמכור הוא דמי החפץ, הרי נתן לה דבר השווה כסף. ופשוט שאם אינה יודעת לא יהיו קידושין, דלא היתה מקבלת לקידושין אם היתה יודעת.

[שם]

במג"א ס"ק ב', מת בערב פסח, הוציאו המת לבית הקברות וחזרו לביתם ואכלו, ואחר כך קברוהו (מהרי"ל). ועמ"ש ססי' תקכ"ו די"א דאסור לאכול קודם קבורת המת, והכא שאני דהשעה עוברת (במחצה"ש, משום דיעבור זמן אכילה התירו לאכול) וגם התחילו בהוצאתו. ומ"מ תמיה לי דהא גבי ק"ש קי"ל אין מוציאין את המת סמוך לק"ש ואם התחילו אין מפסיקין, כמ"ש סי' ע"ב סעיף ב', וא"כ היאך יפסיקו לאכילה. לכן נ"ל דמוטב לאכול קודם ואחר כך יוציאו המת. ואם התחילו להוציאו אין מפסיקין לאכילה. ואם לא יכלו אח"כ לאכול יאכלו מצה עשירה או בשר ודגים.

טעם החילוק בין קריאת שמע לאכילת חמץ, דבקריאת שמע שהוא מצד המצווה ליכא זלזול להמת אם יחכו בהוצאתו עד אחר קריאת שמע, לכן לא יתחילו. ואם התחילו אין מפסיקין, כיון דעסוק במצווה עכ"פ, פטור מן המצווה דק"ש. אבל באכילה דחמץ ערב פסח הוא דבר הרשות, והנידון הוא רק משום שיהיו צריכין להתענות כשיעבור זמן אכילת חמץ, שלכן איכא זלזול המת כשילכו לאכול ולא עשו כלום אודות המת. ולכן צריכין להתחיל בהוצאתו, ואחר כך מותרין להפסיק. שעוסק במצווה פטור מן המצווה אחרת וממילא יהיה גם אסור להפסיק. אבל לדבר הרשות ליכא איסור הפסק אם הוא לצורך, כגון במצטער במה שלא יוכל לאכול, שיצטרך להתענות.

[סי' תמ"ז, סעיף ה']

בשר יבש וגבינה ודגים שנמלחו קודם הפסח ולא נזהרו בהם (שלא נבדק המלח תחילה מחמץ - ב"י), מותר לאוכלם בפסח. מיהו דגים מלוחים השרויים במים בכלי חמץ יש להחמיר ליזהר בהם מפני שהם בולעים בפסח מפליטת הכלים (אבל אם לא היו שרויים בפסח אף על פי ששרה אותם קודם לכן מותרים הם שפליטת הכלי שנתערב כבר נתבטל קודם הפסח, ומטעם זה התיר היבשים - ב"י), וחמץ בפסח במשהו. מג"א ס"ק ט"ז, כתוב בד"מ (על מה שאיתא בב"י שלשיטות המחמירים וחוששים לאסור בפסח מה שנתבשל קודם הפסח בכלי חמץ, משום שאין בתבשיל ששים כנגד כלי החמץ לבטל את פליטתו, ומ"מ מלח ששמו במדוכה של חמץ יכולים למלוח בו בשר לצורך פסח כי כן התיר ר"ת וכו' משום שמלח אינו מפליט מה שבלוע בכלי). מיהו צ"ע דאפשר

אם שהה תוך הכלי מעת לעת הוי כבוש כמבושל וכו'. ואפשר דמאחר דחמץ קודם זמנו היתר הוא לא אמרינן ביה כבוש כמבושל וכו'. ומיהו יש לדחות דלא אמרינן כבוש רק בדבר לח אבל בדבר יבש וקשה כגבינה לא.

מג"א ס"ק ט"ז הביא שהדרכי משה מסתפק אם אמרינן כבוש כמבושל בחמץ, דקודם זמנו היתר הוא. ונראה הטעם, אף שלכאורה תמוה מה שייך לענין זה חילוק בין היתרא לאיסורא, דאף היתר גמור הוא בולע כאיסור דמאי שנא, דהוא מטעם שמספקא לו שמא כבוש אין הבליעה ממש כמבושל, שלכן כמו שמצינו בנ"ט בר נ"ט להסוברין דחמץ נחשב היתרא קודם הפסח דמותר, גם כבוש אין לאסור. ואף שאסרו בבשר בחלב גם בכבוש, שלכן משמע שהוא יותר מהטעם דבנ"ט בר נ"ט, אולי משום שהוא עניין המצוי יותר ושייך לגזור, יותר מחמץ שלא מצוי כל כך שאפשר לא גזרו. ונראה שהספק הוא בזה שהתורה לא אסרה כבוש בבשר בחלב, ואמר בגמ' דהוא חידוש בפסחים דף מ"ד ע"ב ובחולין דף ק"ח ע"א (תוד"ה דחדוש) שמזה משמע דמצד הבליעה הוא כבישול ממש, אך שגזירת הכתוב להתיר בכבוש, וכדייק כן הרמ"מ בוכוואלד נ"י.

אבל נראה דאפשר לומר דלא זהו חידושא דקרא. דהא יש להסתפק בבשר וחלב אם נחשבו זה לגבי זה כאיסור, אף שכל אחד בפני עצמו הוא דבר היתר, או שהן היתר אף זה לגבי זה, אך מכל מקום נאסרו בבישול. ומהא דאמר תחילה בגמ' פסחים שהחידוש הוא משום דהאי לחודיה והאי לחודיה שרי ובהדי הדדי אסור, היה משמע דהחידוש הוא שזה לגבי זה הוא איסור, אף דכל אחד בפני עצמו הוא דבר היתר. ועל זה דחה מכלאים דנמי כל אחד הוא היתר וזה עם זה הוא איסור. אבל אם נימא דאף זה לגבי זה הוא היתר, ומכל מקום נעשה איסור בהבישול, לא היה יכול להקשות מכלאים, דשם לא נתחדש איסור בחיבורן אלא שהם איסורין זה לגבי זה מלחברן. אבל בבשר וחלב שהם היתר גם זה לגבי זה, ומתחדש איסור בהבישול הוא חידוש. ולכן אפשר שממה שכבוש מותר, הוא ראיה שהן היתר זה לגבי זה. דלכן אף שבכל איסורין אסור בכבוש, מותר בבשר בחלב. אבל אם גם בשר וחלב הם איסורין זה לגבי זה, הרי יש גם לאסור כבוש ומה שהוא מותר הוא רק מגזירת הכתוב. ומשום החידוש שנתחדש בגזירת הכתוב זו אי אפשר ללמוד מבשר בחלב דטעם כעיקר לשאר איסורי תורה. וזה דווקא לשיטת התוס' סנהדרין כ"ז ע"א ד"ה אין, שמשום החידוש לקולא שיש בבשר בחלב לא ילפינן מבשר בחלב גם חומרא, דאל"כ הוא פלא, שהא מה שהקילה התורה בכבוש בבשר בחלב, הוא אדרבא סיבה למילף מיניה בק"ו שיהיה טעם כעיקר בכל איסורי תורה שאין בהם קולא זו (וכן נתבאר בדברות משה פסחים סימן כ"ג ענף ד'). אבל אם כבוש מותר בבשר בחלב

מעיקר הדין, שחזינן דהם היתר זה לגבי זה ואסורים רק מחמת עצם הבישול, ויש כאן חידוש מה שאין בכלאים ונדחה הקושיא מכלאים, מעיקרא ונשאר שהוא חידוש מהא דמתחדש בשני מיני היתר, איסור על ידי איזה מעשה, ואינו דומה כלל לכלאים.

וזה מוכרח לומר לרש"י חולין (ק"ח ע"א) שכתב דהחידוש הוא משום דשניהם הן מיני היתר, שהקשו התוס' (שם) הא טעם זה נדחה. דהוא מפרש כדביארתי שמהא דתרו לו כולי יומא מותר חזינן דשניהן מיני היתר אף זה לגבי זה, ובהבישול צריך להתחדש איסור, דלכן בכבוש שהוא טעם קלוש מבישול לא נעשה איסור, כדחזינן שאם הוא יותר קלוש כנ"ט בר נ"ט לא אסרו אף מדרבנן. וממילא הוא חידוש בזה ששני מיני היתר נעשו איסור על ידי איזה מעשה. ואם כן ראיה דכבוש הוא טעם קלוש, שלא חשוב לעשות איסור. שלכן גם בחמץ להסוברין דהוא היתרא לענין שמותר נ"ט בר נ"ט, יש להתיר גם בכבוש.

ואם נפרש כתוס' דנדחה טעם זה לגמרי, והחידוש הוא מה שמותר בכבוש, הוא אדרבה ראיה שהוא טעם גדול כבישול אך מכל מקום מותר. ואם כן לא שייך לחמץ ויש לאסור בחמץ אף קודם הפסח. וזהו ספקו דהדרכי משה, אם כרש"י או כתוס'.

[שם]

ברמ"א, אבל שומן מהותך בכלי חמץ אסור מדינא אם לא היו נזהרין בשעת עשייתו מחמץ, ושלא התיכו אותו בכלי חמץ שהם בני יומן. ובמג"א ס"ק כ"ג, דמשום חומרא דחמץ לא אמרינן סתם כלים אינן בני יומן וכו'. ול"נ דכתב בטור יורה דעה סי' קכ"ב דהטעם דאמרינן סתם כלים אינן בני יומן משום דהוי ספק ספיקא, ספק נשתמשו בו היום או לא, ואת"ל נשתמשו בו היום, שמא נשתמשו בדבר הפוגם בעין. וזה בשאר איסורים, אבל חמץ שרגילין להשתמש בקדירות רובן אינן פוגמין בשומן, והווי חד ספיקא, ולכן אסור. אבל הרשב"א כ' הספק ספיקא, ספק לא נשתמשו, ואת"ל נשתמשו בו, שמא היה בדבר המותר. אם כן חמץ נמי שייך לומר כן, שמא לא נשתמש בו חמץ אלא מים או בשר וכיוצא בו.

מה שכתב בס"ק כ"ג שפליגי איזה ספק ספיקא יש בכלים להחשיבן אינן בני יומן, שהרשב"א כתב שמא לא נשתמשו כלל ושמא בדבר המותר, שזה שייך גם לעניין חמץ, והטור כתב שמא לא נשתמשו היום ושמא בדבר הפוגם, שזה לא שייך בחמץ, שלכאורה תמוה. דהרי גם ספק ספיקא דהרשב"א יש, ומה שייך לפלוג על זה וא"כ סוף סוף יהיה מותר מה שבישלו בכלים שלא נזהרו שלא יהיו בני יומן. בשלמא הרשב"א אפשר פליג על ספק ספיקא דהטור, דאולי נחשב זה ספק ספיקא דשם אחד, דמה לי נפגם בעצם או

על ידי מה שעבר מעת לעת. וטעם הטור אולי שהם שני דינים דחדא לא יליף מחברתה. דדבר הפוגם בעצם אינו שייך לאיסור כלל, דרק ראויה לגר נאסר. ואף שאסור כשהוא בעין כשהוא ראוי לאכילה, אבל אינו דבר הנותן טעם. דלכן אף שהוא בעצמו הוא דבר המוטעם, אבל ליתן טעם בדבר הוא פוגם, נמצא שלא שייך כלל לאסור. אבל מה שהיה שבח, אף שעבר מעת לעת שאם היה טעם גדול לא היה פוגם, דהא כשהוא בעין לא נפגם במעל"ע, אין פגם זה שייך להא דאינה ראויה לגר, והיתרו הוא דלא נחשב זה נתינת טעם. ודבר הפוגם בעצם הרי הוא טעם, אך פטורו משום דאינה ראויה לגר, לכן הם שני דינים, ונמצא ששייך לפלוג בזה. אבל על ספק ספיקא דרשב"א לכאורה לא שייך למיפלג כלל. ואיך סובר המג"א לאסור להטור בחמץ, וצ"ע. ואולי סובר הטור דלא נשתמש כלל, ונשתמש בדבר המותר, הוא נמי ספק אחד, דתשמיש היתר הוא כלא נשתמש כלל לגבי ספק לאסור, ועדיין צ"ע.

[סימן תנ"א, סעיף א']

קדרות של חרס שנשתמש בהם חמץ כל השנה וכו' ומותר לשהותן לאחר הפסח. ובמג"א ס"ק א', ול"ד לחמץ שנתערב שאסור לשהותו, דהתם נראה הוא אלא שאינו ניכר, אבל בלוע בכלי אינו נראה ומצוי (ראב"ן), וכ"כ רי"ו וכ"מ בר"ן.

כתב המג"א ס"ק א' דההיתר לשהות כלים בלועים מחמץ הוא משום שאין נראים, ובבלוע ונתערב במאכל נחשב נראה אף שלא ניכר - אולי הטעם מפני הרגשתו את הטעם בתערובת חמץ. ואף במינו נמי שאין החמץ נרגש, עכ"פ היה נרגש אם היה טעם אחר ונחשב כנרגש. ואולי הוא משום דנחשב בעין כיוון שסו"ס הוא קיים בתערובת, ורק בכלי לא נחשב בעין (עי' באגרות יו"ד ח"א סי' מ"ג ענף ב' ד"ה והנה בלא, בביאור עניין בליעת הכלי אם היא נחשבת דבר בעין). ולשון ומצוי שכתב לא מובן כוונתו.

סעיף ו'

כל כלי הולכין בו אחר רוב תשמישו. הלכך קערות אע"פ שלפעמים משתמשין בהם בכלי ראשון על האש, כיוון שרוב תשמישן הוא בעירוי שמערה עליהם מכלי ראשון כך הוא ההכשר.

בטעם שהולכין אחר רוב תשמיש, שתמוה בידוע שמיעוט פעמים נשתמשו על ידי אור ועל ידי רותחין, שנכשירו בהגעלה שהיא בדרך הבליעה דהרוב - אף שברור שכלי שרק פעם אחת נשתמשו על ידי אור ורותחין דאיסור, צריך הגעלה הגדולה. נראה לע"ד דהא חזינן שרבנן שאסרו קדרה שאינה בת יומא בע"ז ע"ו ע"א לא אסרו לאכול דבר הפגום, דהא האוכל כשר (יו"ד סי' ק"ג סעי' ה'). ורק שאסרו להשתמש באינו בן יומו אטו בן

יומו, שהוא איסור על האדם. לכן נהי שבפעם אחד הצריכו הגעלה הגדולה, משום שרק על שם איסור זה נקרא ואם יתירוהו בהגעלה גרועה אתי למיחלף באיסור כה"ג בן יומו, והיא עצם הגזירה על קדירה שאינה בת יומה. אבל כיוון שנשתמשו בו הרבה נקרא הכלי על שם האיסור של הרוב פעמים, ולא יבואו לטעות לבן יומו ולהתיר בהגעלה גרועה קדרה בת יומה שנשתמשו בה בכלי ראשון, כיוון שבקדירה זו השתמשו בד"כ בכלי שני, ולכן ליתא לטעם הגזירה. ואם כן מה שאזלינן בתר רוב תשמישו הוא רק בהגעלה דאחר בן יומו שהוא דרבנן, אבל בהגעלה דאורייתא שהוא בבן יומו אפילו כשאיכא ששים נמי יצטרך להגעיל הגעלה החמורה דווקא אף שהיה רק פעם אחת. וכיוון שהוא טעם עמוק, לא ידעו רוב העם לחלק, לכן נהגו להחמיר כדכתב הט"ז ס"ק י"א.

סימן לב

שימוש בפסח בכלי זכוכית של חמץ ששהו י"ב חודש, וברכת נישואין בפחות מעשרה בע"ה יום ב' י' ניסן תשי"א. מע"כ ידידי הרה"ג החו"ב כש"ת מוהר"ר שמרי' שולמאן שליט"א

[א]. אם יש להחמיר בכלי חמץ של זכוכית ששהו י"ב חודש

הנה בדבר שיטת החכ"צ שהובא בפ"ת סי' קכ"ב סק"ג דכלים של חמץ שעבר עליהם י"ב חודש מותרין, אם יש לסמוך על זה למעשה. הנה העולם נוהגין לאסור אף אחר י"ב חודש, וכדהביא שם הפ"ת מתשובת רעק"א סי' מ"ג. ועיין בפמ"ג סי' ק"ג בשפתי דעת ס"ק י"ז אות ב' שמסיק לאסור, אך עכ"ז בכלי זכוכית יש לצדד להקל.

דיש כמה טעמים להקל. חדא, דמעצם הדין הא הלכה כהמחבר בסי' תנ"א סעי' כ"ו שכלי זכוכית לא בלעי, דלכן בשאר איסורין מקילין, כדאיתא בחידושי רעק"א באו"ח שם (שהביא מס' מנחת יעקב כלל פ"ה) ורק שבחמץ בפסח מחמירין, והט"ז מתיר בדיעבד, עיי"ש בס"ק ל'. איברא דיש להחמיר אף בדיעבד בתשמישו בחמין כהמג"א, עיין במ"ב (ס"ק קנ"ה) ובשער הציון, עכ"פ יותר מספק לא הוי. ועוד, שרוב תשמיש כלי זכוכית הוא בצונן, ואם היו חמין היו רק בכלי שני, דע"י חמין ממש פקעי. ואף שלפעמים הי' ע"י עירוי מכלי ראשון, לא הי' שם חמץ. דהחשש חמץ הוא רק שלפעמים שורין שם פתותי לחם, הרי השריה הוא אחר העירוי שהוא כלי שני. ולחוש לפתותי לחם הכבושין מעל"ע, שאיתא בבאורי הגר"א ס"ק כ"ו בשם המרדכי, הוא בזמננו במדינתנו דבר שלא שייך כלל. ואף להגר"א בזמנו מפורש שם שאין זה תשמיש קבוע, שמדוייק ממה שכתב שם שלדעת המחבר שלא הלכו אלא אחר רוב תשמישו בסעי' כ"ה אין לחוש לזה, רק

שנוהגין להחמיר כהסוברין שיש לחוש גם לתשמיש שאינו קבוע, עכ"פ הוא רק ספק. ויש לנו ב' ספקות. ועוד ספק, שמא לא נשתמשו בו כלל בחמין דכלי ראשון בחמץ, שזה יותר מצוי, ויש לנו ג' ספקות.

לכן אף שמ"מ נוהגין להחמיר בפסח, מסתבר שיש להקל בזה אחר י"ב חדש כהחכ"צ, כמו שהובא בפ"ת שם להקל בכיסוי קדירה משום דהוא רק חומרא, בשם שו"ת שמן רוקח. וכמו שמקיל שם באיסור דרבנן בשם שו"ת בית אברהם. אך עכ"ז אם יהי' פנאי לעשות עירוי ג' ימים צריך לעשות עירוי. אך אם כבר אי אפשר לעשות עירוי ג' ימים, ולעשות הגעלה אף ע"י עירוי מכ"ר יש לחוש דפקעי, יש לסמוך על החכ"צ בסתם כלי זכוכית שאין ידוע איך הי' תשמישם, להתיר אחר י"ב חודש. ובכלים שהי' בהם יי"ש של חמץ בקביעות אין להתיר. (ובעצם שיטת מרן זצ"ל בעניין כלי איסור ששהו י"ב חודש, עי' מש"כ באגרות יו"ד ח"ג סי' כ"ז ובתשובות האחרות שנסמנו שם).

[ב]. ברכת נישואין כשאין עשרה

ובדבר ברכת נישואין כשאין עשרה, אין לברך כלל כמפורש בסי' ס"ב סעי' ד'. ועיי"ש בח"מ (ס"ק ג') ובב"ש (ס"ק ד') ובד"מ שכתבו שבדיעבד אינו מעכב, וכוונתם דאין מעכב הנישואין, דהברכות אין מעכבין. דלא כהרשב"א שהביא הב"ש שם, שסובר דמעכבין הנישואין וכן הסכים הב"י, אבל לברך בלא עשרה אי אפשר. וכן מפורש גם במהר"מ שיף שהביא כתר"ה שכתב שם (גיטין נ"ז ע"א ד"ה שאין, במעשה דארוס וארוסתו שנשבו לבין הגויים והשיאום זה לזה, ואמרה לו אל תיגע בי שאין לי כתובה ממך, הרי שרק משום חסרון הכתובה היתה אסורה עליו) שהי' יכול בעצמו לברך, ואי משום דצריך עשרה אפשר היו שם עשרה כמו שאמרה ספדו, עיי"ש. וכוונתו דאף שלא יכלו לכתוב ולחתום על הכתובה, וא"כ אפשר שלא יכלו גם לברך, ע"ז אומר מהר"מ שיף שעכ"פ הוא בעצמו הי' יכול לברך, ועשרה איירי שהיו שם, וזה פשוט וברור.

והנני ידידו ואוהבו בלו"נ מברך אותו ואת ביתו בחג כשר ושמח ולזכות לגאולה שלמה במהרה

משה פיינשטיין.

סימן לג

תשובה להערה במה שכתבתי באיסור שנתעכל, ועניינים שונים

תשובות קצרות אלה הן העתקות ממה שמרן זצ"ל שלח לשואלים, ונשמרו בדף אחד. מחמת שקצרות הן השארנו אותן יחד כפי שנעתקו ע"י מרן זצ"ל.

[א]. בקושיא במה שכתבתי בדברי הרמ"א בעניין איסור שנתעכל ונדפס באג"מ או"ח חלק א' סימן קמ"ז ענף ב'
אור עש"ק ויק"פ.
להגר"ל זעלצער שליט"א.
ובדבר קושיית כתר"ה במה שנכתב באג"מ או"ח חלק א' סימן קמ"ז ענף ב' ליישב שיטת הרמ"א ביו"ד סימן ס' שבהמה שנתפטמה כל ימיה רק בדברים האסורים אסורה, והוא מתוס' תמורה ל"א ע"א ד"ה שינקה. והקשה עליו הש"ך דהדין שייך דווקא באיסורי הנאה שנהנה מן האיסור שנבלע בבהמה, אבל איסורי אכילה כיוון שנתעכלו הותרו. ונתבארה בענף ב' שם דעת הרמ"א שאין לחלק בין איסורי הנאה לאיסורי אכילה, כיוון שכל איסור שנתעכל נתבטל לגוף הבהמה שאכלה אותו, ואינו עוד בשמו הראשון. וע"כ מה שנאסר באיסורי הנאה הוא רק משום שנחשב מה שנתעכל יוצא מן האיסור, והריהו כאיסור עצמו, וא"כ הוא הדין באיסורי אכילה, שמה שנתעכל, ואפילו הפך להיות בשר מבשר הבהמה, אסור כיוון שיצא מן האיסור, עיי"ש. והקשה כתר"ה מהא דחיטים שנמצאו ברעי בקר במנחות ס"ט ע"א נחשבו חטים למנחות, וראייה דהוצרך לפסול רק מהקריבהו לפחתך. וא"כ חזינן דמה שנתעכל לא נתבטל משמו הראשון.
הוא פשוט לענ"ד דשם במנחות איירי דעדיין לא נתעכלו, דהם קשים עדיין ככל חיטים. ואף להסוברים דאף בחיטים קשים ושלמים שנמצאו במעי תרנגולת נחשבו עיכול ואין אוסרים בפסח, דלא כתוס' דכאן (מנחות ס"ט ע"א ד"ה דבלע) והובא שיטתם בתוס' בכורות דף ז' ע"ב ד"ה דג, ובר"ש פי"א דאהלות מ"ז ד"ה כדי, נמי ל"ק כלום. דדווקא בתרנגולת סברי כן, מטעם דבעופות הוי העיכול מיד כדי שתיפול לאור ותישרף (כדהביא התוס' מנחות שם מגמ' שבת קנ"ה ע"ב), אבל הכא דאיירי בבקר לא הוי עיכול לכו"ע בחיטים שלמים וקשים. ובזה הוצרך לפסול דווקא מטעם הקריבהו לפחתך. ובכלל הלא קושית כתר"ה אינו דווקא לדידי, הא הוא קשה גם לדינא שהרי אם היו החיטין מעוכלות וודאי שלא היו בשמן הראשון. ומוכרחין לומר כן כדביארתי, והוא פשוט וברור.
[ב]. תלמיד בתחילת לימודו בישיבה, איך יסדר לימודו
בע"ה יום ב' משפטים תשכ"ז.
לתלמיד אחד שליט"א.
הנה מה שיש לך חברותא רק לסדר הראשון ובסדר השני צריך אתה ללמוד לעצמך אפשר שאין זה חיסרון, כיוון שאתה צריך להתרגל גם ללמוד לעצמך. אלא שתלמד

בהתמדה ובחשק, וכשיצטרך לך לשאול איזה דבר, בטח יש מישהו לשאת ולתת עמו. ובענין לימוד שאר הראשונים הוא וודאי דבר טוב, אבל יסוד הלימוד הוא רש"י ותוס', ובשאר הראשונים יש לעיין רק כדי להבין דברי רש"י והתוס'. וכמו כן צריך ללמוד את הרא"ש והנמו"י, ולעיין גם ברמב"ם ומפרשיו. זו היא הדרך הישרה עבורך בינתיים, כדי שתוכל ללמוד הרבה גמרא ותרכוש בע"ה בקיאות וחריפות.

ידידו מברכו בהצלחה מרובה, משה פיינשטיין.

[ג]. דמי צדקה שנגנבו מאדם, אם חייב לשלם

בע"ה אדר תשכ"ג. למע"כ ידידי הרב הגאון המפורסם מוהר"ר קלמן אברהם גאלדבערג שליט"א.

הנה בדבר מה ששאלת אודות דמי צדקה שנגנב אצל אחד אם חייב. נ"ל שאף שאינה פשיעה, כי שמר כדרך שמשמר את שלו, מ"מ הא הוא ש"ש שחייב בגניבה דהיתר תשמיש היה לו. ואף שהוא בעה"ב שאינו צריך להשתמש במעות אלה, ולא חנווני או שולחני, מ"מ נעשה ש"ש אם היה לו היתר תשמיש אף שהוא רחוק שישתמש בהם, וחנווני או שולחני הוא רק שמסתמא מתיר להם המפקיד להשתמש. כדמשמע לשון המשנה (בבא מציעא כ"ח ע"ב) שאמר ר"ע על דמי אבידה שמכרה שלא ישתמש בהם לפיכך אין חייב, שהוא רק מחמת שלא ישתמש בהם. אבל הכא שידוע שאין קפידא מהם שישתמש, יש לחייבו כש"ש. וגם ראיה מהראב"ד (הובא בראש ב"מ פ"ג סי' כ"ו) שעל הקושיא מדוע במעות מותרין דב"מ דף מ"ג ע"א הווי שומר שכר, משא"כ בדמי אבידה אי' בדף כ"ט ע"א שהווי שואל, תירץ דבשומר לעולם הוא רק דבר רחוק שישתמש מחמת שחושש שמא יבא למחר, ולכן לא הווי שואל, ומ"מ נעשה ש"ש. ומצד מעות צדקה שפטור מחיובי שמירה עליהם משום שהוו ממון שאין לו תובעין, כדאיתא ברמב"ם ריש פ"ה מה' פקדון מי שהפקידו אצלו מעות של עניים או של פדיון שבויים ופשע בהם ונגנבו פטור שנאמר לשמור ולא לחלק לעניים, הא לא הי"ל רשות לחלק והופקדו בידו רק לשמרם, ואיתא בס"פ החובל (ב"ק צ"ג סע"א) דבאופן שאין לו רשות לחלק הוא חייב בדין ש"ש (כיוון שעדיין הם של מפקיד, עי' רש"י ד"ה לשמור ולא לאבד).

ידידו, משה פיינשטיין.

[ד]. בעניין סימני גאולה

ז' ניסן תש"מ. מע"כ ידידי שליט"א

וגם נוסף על זה ברכה לגאולה השלימה אשר אנחנו מחכים ומצפים תמיד אשר עתה לפי המצב שנמצאים אנחנו בני ישראל שכשל כח הסבל כי כבר רואים כל מי שהוא מאמין בה' ובתורתו כי אפס עצור ועזוב, ואין לנו להישען אלא על אבינו שבשמים. כדמשמע בסוף סוטה (מ"ט ע"ב) שהכרה זו דאין דורש ואין מבקש ואין לנו להישען אלא על אבינו שבשמים הוא זמן הגאולה.

דהרי נאמר שם בברייתא ג' פעמים, שהוא ג' מדרגות להכרה זו. שאם היו מרגישין בזלזול חכמי התורה שאין להישען אלא על אבינו שבשמים, היו נגאלין אז. ואם היו מרגישין במה שנקטן בעולם מדרגת התורה כהא דאמר שם ר"א הגדול, היו אז נגאלין. אבל כשלא הרגישו בזה באו צרות הגוף בכל העניינים שחשיב במתני', שבזה היו וודאי מרגישין כו"ע. וכל מאמינים בה' ובתורתו הא יודעין שהכל מהשי"ת, ואין להישען אלא עליו. דלכן יש לקוות שוודאי יהיה הרצון לפני השי"ת, ויהיה עוד האפשריות לקיים מצות קרבן פסח בטהרה וגם קרבן ראיה חגיגה ושמחה (עי' עוד לעיל סי' ח').

ידידו, משה פיינשטיין.

סימן לד

עישון סיגריות ביום טוב

מרחשון תשמ"ה לכבוד הרב הגאון מוהר"ר חנוך הענך קרלנשטיין שליט"א.

הנה נכדי הרה"ג מוהר"ר מרדכי טענדלער שליט"א מסר לי שאלתו של כת"ר בתוספת טעמים להחמיר ולהקל. והנה בדין עישון ציגארין ביום טוב דנו בו כבר הפוסקים באריכות, ועיין במשנה ברורה סימן תקי"א סעיף ד' בביאור הלכה ד"ה אין עושין מוגמר. ולמעשה נתפשט המנהג שרוב המעשנים בחול מקילים לעשן גם ביו"ט.

ולדינא היום הגם שאפשר לטעון שמאחר שיש הרבה שאינם מעשנים מחמת שמחזיקים זה לסכנה, כדהזכרתי בכמה מתשובותי (עיין באג"מ יו"ד ח"ב סי' מ"ט, וחו"מ חלק ב' סימן ע"ו), וממילא עישון סיגריות היום נעשה אינו שווה לכל נפש (כתובות ז' ע"א), מ"מ קשה להכריע כנגד מה שנהגו העולם. בפרט שאפשר שלדינא אין נפקא מינה בטעם הדבר מדוע עניין מסויים אינו נהוג לכל אדם, אם הוא מחמת סכנה או מחמת טעם אחר, וממילא לא נשתנה הדין מן הזמן שכתבו בו הפוסקים, שגם אז לא כולם עישנו. עוד יש לומר שמעשה שמאות מליונים אנשים בעולם עושים נחשב שווה לכל נפש, הגם שיש אנשים רבים שאינם מעשנים. ולפיכך למרות שוודאי שראוי לבעל נפש להחמיר בזה, לדינא קשה לאוסרו.

ידידו, משה פיינשטיין.

סימן לה

הוצאת טבעת עם מפתחות ביום טוב כשצריך רק למקצתם

בע"ה. כ"ו אדר הראשון תשמ"א. מע"כ נכדי אהובי מאד הרה"ג מוהר"ר מרדכי טענדלער שליט"א.

בדבר אחד שיש לו טבעת מלא מפתחות הרבה, וביום טוב אין צורך לו בשעה שיוצא מביתו לבית הכנסת ולכל זמן שמזדמן לו לילך, אלא מפתח אחד או שניים ומתעצל להסיר את שאר המפתחות מהטבעת. אם מותר לו לצאת עם כל המפתחות שהן על הטבעת, או שמוכרח להסיר אלו שאין צורך לו, ולהשאיר רק אלו שהוא צריך להם דווקא בהליכה דשעה ההיא. אמרתי שצריך להסיר המפתחות היתרים שאין צורך לו בהם בהליכה דשעה ההיא.

והקשו ע"ז ממה שכתבתי בתשובה באג"מ חלק ב' דאו"ח סימן ק"ג שהתרתי למעשן סיגריות (סיגארעטס) והוא צריך לשעת הליכתו עד שיחזור לביתו עשרה סיגריות ובקופסת הסיגריות איכא עשרים, שא"צ להסיר את היתרים, ומותר לצאת לכרמלית ואף לרה"ר בקופסא המלאה כמו שהיא.

הנה החילוק הוא פשוט. דהסיגריות כל אחד מהם הוא ראוי לו בהזמן שלא יהיה בביתו ושייך לו כולהו בעצם, ונמצא שהוא מוציא ונושא רק דבר הצריך לו. וכל הנידון הוא רק משום שלא יצטרך לכולהו, שהוא ריבוי בשיעורים בחד טירחא שזה מותר ביו"ט אף שבשבת אסור מדאורייתא, מטעם דאיתא בר"ן ביצה דף י"ז ע"א (דף ט' ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה ומיהא משמע) בהא דממלאה אשה קדרה בשר. אבל במפתחות שאותן המפתחות שלא יצטרך להו הוא דבר מיותר ממש, שלא שייך לו כלל בהליכה זו, הרי הוא מוציא ונושא דבר שלא שייך לו כלל. שמפתח שא"צ לו לא היה נושא כלל אף כשלא היה נושא אלא מפתח זה לבד, נמצא שאין הוא מיותר רק משום שאיכא אחרים כמוהו. שלכן אף לר' יוחנן דאגד כלי שמיה אגד בשבת דף צ"א ע"ב, ולא היה חייב בשבת על הוצאת הטבעת עם המפתחות אלא חטאת אחת, לא שייך להתיר ביו"ט.

דלא שייך להתיר הוצאת איסור בשביל שעושה אז גם היתר, דמהיכא תיתי תעדיף ההיתר על האיסור. ואף בבישול מסתבר שרק דברים הראויין לבשלם לאדם מותרת למלאות כל הקדרה, אבל להניח בקדרה דבר שאינו ראוי אלא לבהמה אף אחר שתתבשל, תהא אסורה, מאחר דלבהמה אסור לבשל, לא תהא מותרת כאן. דאין שום

טעם שיעדיף ההיתר דבישול אוכל נפש לאדם, על האיסור בישול לבהמה. ולכן גם בהוצאה הוא כן, דהמפתח שאין צורך לו הוא מעשה הוצאה האסורה ביו"ט, ולא שייך שיותר הוצאה בשביל שמוציא אז עוד דבר המותר להוציא. ולפ"ז אף ביש לו טירחא גדולה להסיר המפתחות שאין לו צורך בהו, נמי אפשר יש לאסור להוציא כולם.

והראו לי שהרב הגאון ר' יהושע ישעיה נויבירט שליט"א מחבר ספר שמירת שבת כהלכתה פי"ט סעיף ו' שהביא הא שכתבתי שמותר להוציא ביו"ט חפיסת סיגריות אף שא"צ אלא לחלק ממנה, והוסיף בהערותיו אות י"ז דלפ"ז גם במפתחות מותר לו להוציא ביו"ט כל צרור המפתחות אף שא"צ אלא לאחד מהם. ולע"ד לא דק בזה, שבמפתחות מסתבר לאסור, וכדהוריתי כן למעשה כדלעיל.

והנני אוהבו בלב ובנפש, זקנו, משה פיינשטיין.

סימן לו

בענייני מלאכות ומו"מ בחול המועד

י"ג אדר ראשון תשמ"א לכבוד מע"כ האברכים החשובים הרה"ג מוהר"ר משה פראנס והרה"ג מוהר"ר דוד צוקער שליט"א.

[א]. ניקוי כתם בחול המועד

הנה בגד שנתלכלך קצת במועד מותר לכבס רק את מקום הלכלוך כדי להעביר את הכתם, שאין זה נחשב כיבוס לעניין חול המועד. אבל ליתן הבגד לאומן לנקותו אסור. לא מיבעיא כשאי אפשר לסתם אדם להעביר את הכתם שאז וודאי שהכביסה הוויא מלאכת אומן, אלא אפילו כשהוא מתעצל לטרוח בחול המועד לנקות את הבגד בעצמו, אסור ליתן הבגד לאחר לנקותו. ורק הבעל לאישתו והאב לבתו מותרים. ומסתבר דגם הרב לתלמידו יש להתיר.

[ב]. תיקון מגילת שיר השירים.

ואסור לתקן בחול המועד פסח איזה טעות שנמצאת במגילת שיר השירים, כיוון שהמגילה כשרה עד שתחסר רוב אותיותיה (שו"ע או"ח סי' תר"צ סעיף ג). ובחסרה רוב אותיותיה אף שפסולה, אסור לתקנה, משום דקריאת שיר השירים אינה חיוב ממש (שו"ע או"ח סי' ת"צ סעיף ט), ולא דמי לכותב תפילין לעצמו ללבוש בחול המועד שמותר, כדאיתא במתניתין במועד קטן סוף דף י"ח ע"ב.

[ג]. קניית חפץ שלא לצורך המועד

ומי שצריך לקנות איזה חפץ שלא לצורך המועד ואותו חפץ אינו מצוי במקום שהוא דר, מותר לקנותו בחול המועד, אם על ידי זה ירוויח שלא יצטרך לעשות נסיעה מיוחדת. כגון שבחול המועד יהיה בלאו הכי במקום שהחפץ מצוי שם לקנותו. ותלמיד ישיבה הבא לביתו ליום טוב, ורוצה תיכף אחר יום טוב ליסע להישיבה ולכן רוצה לקנות איזה דבר בחול המועד, ישאר עוד יום בביתו אחר יום טוב ולא יקנה בחול המועד, אע"פ שעל ידי זה יתאחר מלבוא לישיבה ויתבטל מלימודו. אלא אם כן הוא איש שאינו מבטל אף פעם אפילו רגע מלימודו, שזה אינו מצוי בזמנינו. ומי שצריך לקנות איזה חפץ לצורך המועד אסור להוסיף ולקנות ממין זה שלא לצורך המועד, אע"פ שקונה את כולם בבת אחת. אבל מותר לקנות בריווח לצורך המועד ואם יוותר לאחר המועד אין בכך כלום. ואם יוזילו לו מהמחיר אם יקנה עתה בבת אחת את כולם, מותר לקנות כולם במועד.

[ד]. צחצוח נעליים במועד

ומותר לצחצח נעלים לצורך המועד ואינו בכלל איסור כיבוס. אבל נראה דהוא דווקא בצחצוח הרגיל, ולא בצחצוח היותר יפה אם לא עשה כן גם בערב יו"ט.

ידידם, משה פיינשטיין.

סימן לז

חיוב קריעה על ראיית מקום המקדש בזמננו, מניין לבני חו"ל הנמצאים בא"י, ועניינים שונים

בע"ה י"ז מרחשוון תשמ"א. מע"כ נכדי אהובי וחביבי חו"ש הרה"ג מוהר"ר מרדכי טענדלער שליט"א שלום וברכה לעולם.

[א]. קריעה על ראיית ערי יהודה, ירושלים ומקום המקדש בזמננו

הנה בעניין חיובים דקריעה על ראיית ירושלים וראיית מקום המקדש, ודאי הוא חיוב, כמפורש בברייתא דמו"ק דף כ"ו ע"א. וגם על ערי יהודה איתא שם דקורע, ואיפסק כן ברמב"ם פ"ט מאבל ה"ב, ויותר מפורט בסוף פ"ה דתעניות. ובטור וש"ע סימן מיוחד באו"ח סימן תקס"א, וגם ביו"ד ס"ס ש"מ. ובחיוב הקריעה בערי יהודה וירושלים איתא בלשון הרמב"ם בתעניות שם הט"ז שהוא בחורבנן, והוא כלשון רבי אלעזר במו"ק שם. אבל בין בגמ' בין ברמב"ם איתא גם ביהמ"ק בחורבנו, שזה מילתא דפשיטא, שהרי לא שייך שיבנה אלא כשיבוא מלך המשיח כדאיתא בכמה מקומות, וברמב"ם פ"א מבית הבחירה (אולי כוונת מרן זצ"ל להלכה ד' שאיתא שם דבניין העתיד להבנות אע"פ שהוא כתוב ביחזקאל אינו מפורש ומבואר, הרי שרק מלך המשיח יוכל לבנותו) ורפי"א

ממלכים, שא"כ אפשר לא נאמר גם זה דערי יהודה וירושלים לחידוש דין, וצריך לקרוע אף כשאינן בחורבנן, כל זמן שלא בא מלך המשיח. אבל בש"ע באו"ח, דעל ביהמ"ק לא כתב בחורבנה, ורק על ערי יהודה וירושלים, משמע שהוא לדינא לאשמועינן שאם הם בנויין א"צ לקרוע. ועיין בב"י שם דדייק מזה דאם אינן חרבות, שהם מיושבות, אפילו בזה"ז שהם תחת ממשלת עכו"ם היה נראה דא"צ לקרוע. אך מסיק דעיקר דכל שהם בידי עכו"ם אע"פ שיש בהם יישוב, בחורבנן מיקרי. וכן כתבו הט"ז והמג"א סק"א, ופי' המג"א עניין זה ביותר, שכתב אע"פ שיושבין בהם ישראל כיון שהאומות מושלים עליהם מיקרי חורבן. וכלשון המג"א כתב גם במ"ב סק"ב. שא"כ עתה שבחסדי השי"ת אין מושלים האומות על ערי יהודה ועל ירושלים, והם גם מיושבים, הוא טעם גדול שלא לקרוע. אף שעדיין לא באה הגאולה ע"י מלך המשיח, ואנו מתפחדים מהאומות אין לקרוע. דהא הקרא שלמדים משם שצריך לקרוע על ערי יהודה (בירמיה מ"א, ה', ויבואו אנשים משכם משלו ומשמרון שמנים איש מגלחי זקן וקרעי בגדים וגו') הרי באו אחר שנחרבו ממש, שאין ללמוד מזה אפילו ליום אחד קודם החורבן, אף שהיה ידוע ע"י ירמיהו הנביא ועוד, כי יהיה החורבן. וכ"ש עתה שמקווים אנחנו שמלך המשיח יבוא בקרוב כשיהיו כל ערי ישראל על מכונם, שאין צורך לקרוע. אבל כשרואה מקום המקדש שעדיין הוא בחורבנו, ולא שייך שיבנה אלא ע"י מלך המשיח צריך לקרוע בפשיטות. וכשיבוא מלך המשיח במהרה בימינו, אף אם נימא שיהיה קצת זמן עד שיבנה, יורנו מלך המשיח וסנהדרין איך לעשות.

[ב]. ראה מקום המקדש בעש"ק אחר חצות, אם חייב לקרוע

ולעניין אם ראה מקום המקדש בעש"ק אחר חצות, איני רואה טעם שלא יקרע, אם לא שנימא שהקריעה יעשה עליו יותר צער שתמשוך בשביל זה גם אחר כניסת השבת. וראיתי בספר עיר הקדש והמקדש להגאון הרי"מ טוקצינסקי זצ"ל ח"ג פרק י"ז סעיף ד' סימן א' סעיף ד', דמסתפק אם הקריעה היא להפעיל עליו צער. ומביא כעין ראיה מהא דמקרעין לקטן מפני עוגמת נפש במו"ק דף י"ד ע"ב, ופרש"י שיבכו הרואין. והביא מעיקרי הד"ט סימן ל"ו אות ג' שכתב כן. שלפ"ז הוא טעם גדול לאסור לקרוע בעש"ק אחר חצות. שלכן אף שלא הוזכר זה בספרו משמע שהיו קורעין גם בעש"ק אחר חצות. אבל מ"מ אם התחילו לנהוג כן בעשרות שנים שלא לקרוע בעש"ק אחר חצות, אף שהמנהג נעשה מצד האינשי שלא ע"י גדולי התורה הוא עכ"פ בדין מנהג. דלא גרע ממנהג כבול שאין רוחצין שני אחין כאחד, ומנהג בירי שאין יוצאין בקורדקיסין בשבת, ומנהג עכו שאין יושבין על ספסלי נכרים בשבת, שמשמע שנהגו בעצמן שלא ע"פ חכם

בפסחים דף נ"א ע"א, ואסור לשנות מאחר דאיכא טעם. וה"נ כיוון שאיכא סברא לומר דקריעה עושה להפעיל צער, הוא טעם שיתחשב בדין מנהג.

אבל אני לא נראה לי כלל לומר שהקריעה הוא להשפיע עליו צער. דליכא שום מצווה להצטער על המת, כמפורש ברש"י כתובות דף ו' ע"ב ד"ה ואביי, שכתב ול"ד לאבל דטריד טירדא דרשות שאין צערו מצווה אע"פ שאבלותו מצווה, עיי"ש. וכ"ש שליכא מצווה להוסיף צער ולעשות תחבולות להצטער. והא דמקרעין לקטן כדי שיבכו הרואים הוא משום דהבכי הוא מצווה, כדאיתא בשבת דף ק"ה ע"ב בברייתא שכל הבוכה על אדם כשר מוחלין לו על כל עוונותיו, שמסיק הטעם בשביל כבוד שעשה, והעונש על זה שלא בכה הוא גדול מאד, עיי"ש. וגם אמר שם ר"ש בן פזי א"ר יהושע בן לוי משום בר קפרא, כל המוריד דמעות על אדם כשר הקב"ה סופרן ומניחן בבית גנזיו. וזה מחויב האדם, לבכות על אביו וקרוביו. לא מיבעיא כשהוא אדם כשר - דכל אדם מחויב לבכות עליו, אלא אפילו כשהוא סתם אדם, מ"מ כיון שהוא ענין כבוד - לא מיבעיא לאביו ולאמו שחייב בכבודם, אלא אפילו לשאר קרוביו נמי הא חייבתו תורה להתאבל עלייהו בכל דיני אבלות דאיכא מדאורייתא. ומדרבנן חייבוהו להתאבל ז' ימים ובכל הדינים שאמרו מדרבנן, שהכל הוא מדיני כבוד המת. אבל להצטער ליכא חיוב, כמפורש בברכות דף י"א ע"א, דמחלק כונס את הבתולה דפטור מק"ש, מטבעה ספינתו בים ומאבל דחייבין, מטעם דהתם טירדא דרשות הכא טירדא דמצווה. ופי' טירדא הוא צער, כדפרש"י בכתובות. וגם אין טעם לומר שהצער מחייב את הקריעה. אבל לא מובן בקשת טעמים לדבר המפורש בקראי שבכל אלו ערי יהודה, ירושלים ומקום המקדש צריך לקרוע. אבל עכ"פ כיון שכתבו שמביא זה צער אפשר שמציאות זה הוא אמת, שלכן יש טעם אם איכא מנהג בשביל זה, שלא לקרוע כשראו מקום המקדש עש"ק אחר חצות (ועי' גם מש"כ מרן זצ"ל באגרות יו"ד ח"ג סימן נ"ב סעיף ד').

[ג]. אם תושבי ירושלים חייבים לקרוע על ראיית מקום המקדש

ומה ששמעת מת"ח גדול שתושבי ירושלים אין נוהגין לקרוע כשבאין למקום שרואין המקדש, ונתת טעם דאולי הוא משום דלא אסחי דעתייהו מלבוא לשם, לע"ד אין זה כלום, אף כשכבר קרע פעם אחת, דלא מצינו חילוק זה, דפשוטו דדין קריעה הוא שתלוי לענין המציאות אם לא היה שם שלשים יום יש לו לקרוע. וכן מפורש בתשובת הרדב"ז ח"ב סימן תרמ"ו שציין בפתחי תשובה (ס"ק כ"ב) לעיין שם, שאף שהיו גם בזמנו שלא קרעו אותם הדרים בירושלים אחרי שכבר קרעו פעם אחת, והשיב להשואל שהוא שלא כהדין שפשוט שצריך לקרוע אף אלו הדרים בירושלים אחרי שעברו עליו

שלשים יום שלא ראה מקדש, ומסיק שם וכתבתי כל זה אע"פ שהוא פשוט לפי שראיתי שאין העם נזהרים ואתה תהיה מן הנזהרים. והזכיר טעמך משום דדעתם על ביהמ"ק, בלשון וליכא למימר טעם זה משום דאין הדבר תלוי בדעתו אלא בראייה כדכתבתי. וראיתי בס' עיר הקדש להרי"מ טוקצינסקי זצ"ל בפרק י"ז סימן א' סעי' ו', דזקני ירושלים כשיצאו מירושלים היו חוזרין לירושלים קודם ל' יום. וכשעבר עליהם ל' יום, שלא יכלו לראותו ל' יום, היו הולכין למקום המקדש בש"ק, שהיו סוברין שזה יפטור מקריעה, אף שהביא בסימן ד' סעי' א' שאיכא חולקים ע"ז. ומסתבר שמה שהשתדלו שיהיו פטורים, לא היה משום שנסתפקו בדינא, דלע"ד ליכא שום ספק בזה וכמפורש גם ברדב"ז, אלא היה זה משום הפסד (אבל עיין אגרות או"ח חלק ג' סימן פ"ה, שראיית המקדש בריחוק מקום אף שאינה מחייבת קריעה, פוטרת מקריעה כשראה אח"כ, בתוך ל' יום, מקום המקדש מקרוב).

[ד]. לא קרע בשעת ראיית מקום המקדש, אם יקרע אח"כ בביתו

ובאם לא קרע במקום המקדש, אם יש לחייבו לקרוע אחר שבא לביתו. הנה לכתחילה ודאי אין לסמוך על זה שיקרע אח"כ, כי החיוב הוא תיכף כשרואה. אך אם שכח ולא קרע, מסתבר היה לכאורה שתלוי באם הרגשתו הוא עדיין כמו בשעה שעמד אצל מקום המקדש, שאז יצטרך לקרוע. אבל למה שכתבתי לעיל שקריעה הוא דין קבוע מדאורייתא בהרבה דברים, ומדרבנן בהרבה דברים, ואינו תלוי בצער שמרגיש, ואף אם אמת גם להטעמים איזה שיהיה, אינו נוגע זה לדינא, כדחזינן כמה דינים שלא שייכי הטעמים, כהא דהקריעה צריך להיות דווקא מעומד, שלכן אין לומר מעצמנו דינים בשביל הטעמים. ולכן כיוון שהקריעה חייבו על הראייה, הוא דווקא בשעת הראייה ולא אח"כ. ולכן בזה"ז שרוב המבקרים במקום המקדש אף שמרגישים בהקדושה, אין מצטערים יותר על החורבן כשהן שם מכשהן בבתיהן בכל הארצות שנמצאים, ודאי לא מסתבר שיקרעו אח"כ בבתיהן, אף אם נימא דאזלינן בתר טעמא, וכשמרגיש הצער קורע גם אח"כ בביתו.

[ה]. אם יש קפידא מלהתפלל בציבור שנוהגין שם שכל אחד מתפלל בנוסח אחר

ובהא דהיו לפניך שני מקומות לילך להתפלל. לאחד הוא הרבה בתי כנסיות בבניין גדול אשר שם לא קבוע נוסח תפילה, אלא מי שעובר לפני התיבה מתפלל כהנוסח שהוא רגיל וכל המתפללין נוהגין כרצונם כל אחד כהרגלו. ושני הוא ביהכ"נ קבוע אשר מתפללין שם בנוסח חסידי פולין ואונגארן, אבל כולן שווין. הנה פשוט לע"ד שחילוקים הקטנים שאיכא בין הנוסחאות, לא נחשבין לדינא כלום, ויכולין להתפלל

בציבור אחד ואין בזה לא תתגודדו, שידוע לכל שאין חילוק לדינא בהם. ובפרט שכל דבר הרי כל אחד אינו משמיע קולו כל כך שידעו איך הוא מתפלל, ותפילת שמ"ע הרי אומרין בלחש. ולשון הקדושה שזה אומר נקדש וזה נקדישך, כיוון שבעצם אין צורך להקהל לומר זה כלל, כדאיתא בריש סימן קכ"ה, ודאי אין בזה משום לא תתגודדו ולא משום חשש מחלוקת, אף שוודאי טוב לומר בלשון שהש"צ יאמר, ולכן ליכא חילוק לע"ד בזה (ועי' מש"כ באגרות או"ח ח"ב סי' כ"ד ד"ה ומה שהתפילין, וסי' ק"ד, דבמקום שיש שם נוסח קבוע, צריך לומר בנוסח שהקהל מתפללין כל מה שאומרים בקול רם).

[ו]. בני חו"ל הנמצאים בא"י אם יעשו מניין ביו"ט שני, ואם יברך להם כהן בן א"י ברכת כהנים בתפילת מוספין

ובהא דאין מקפידין בירושלים שבני חו"ל הנמצאים שם עושין מניין ביו"ט שני וקורין קה"ת, ואף שהוא שבת אין קורין פרשת השבוע אלא קריאה דהחג אף שהוא דבר בפרהסיא, לכאורה הוא דבר תמוה דדבר הנעשה בעשרה קשה להחשיב זה דבר שבצנעא, שלכן אסור לעשותו מפני המחלוקת (סי' תס"ח סעיף ד'). אבל בשע"ת סימן תצ"ו (ס"ק ג') מפורש שבני חו"ל העולים לא"י לזוהרא, שהיו מתפללין בצבור ביו"ט שני תפילת יו"ט, ולא היה להם כהן מחו"ל, הורה מהר"ם בן חביב שיכול כהן מבני א"י לעלות לדוכן ולברך להם. הרי נמצא שגם פרסמו הדבר והתפללו לפני בני א"י, הרי מוכרחין לומר דג"ז נקרא צנעא, וצ"ע. עכ"פ למעשה הא כבר עשו כן בלא חולק ע"ז. וממילא כיוון שעושין זה כדינא, יכולין כל מי שבא מחו"ל לעלות לתורה לקריאה דיו"ט. אחרי כתבי הביאו לפני ספר אבקת רוכל להב"י סימן כ"ו, שכתב שכן נהגו מימי קדם שמתפללים בציבור ובפרהסיא, משום דאל ישנה הוא רק במלאכה דאפשר למיפק מינה חורבה כשמשנה, ולא בתפילה, והוא חידוש גדול מאד. עכ"פ הדין אמת ועשו כן מאות בשנים קודם הב"י, ותמוה מה שלא הביא זה בש"ע. ולכן למעשה, צריכין לעשות בציבור אבל לא בפרהסיא.

אגב אני מזכיר מה שתמוה לי מה שדנין שם אם כהן בן א"י יכול לברך ברכת כהנים בתפילת מוסף, לא מובן כל כך. דאף אם הכהן בא"י הוא ממקום שאין נושאים כפיהם אלא ביו"ט, נמי כיון שמדינא צריכין כהנים לעשות נשיאת כפיים בכל יום, לא שייך לאסור. וגם הא יותר שייך שיזדמן זה בירושלים שרוב האורחים מחו"ל נמצאים שם, אשר המנהג בירושלים שנו"כ בכל יום. ומה שאומר בני הרה"ג ר' דוד שליט"א, דהוא משום דלהכהן אין זה ברכת עבודה, משום שליכא תפילת המוספין לדידיה שהוא בן א"י, והוא כוונת מהר"א הלוי שהביא השע"ת שם שמסתפק בזה, שכתב לפי שבני חו"ל

המתפללין יום זה תפילת המוספין הוא יום החול לבני א"י ולא שייכא עבודה לגביה, לכאורה כיוון שאף כהן שלא התפלל כאן ובא לביהכ"נ כשאומר רצה, יכול לישא כפיו (סי' קכ"ח סעיפים כ"ח - כ"ט), שלכן גם בזה מסתבר שתלוי בהקהל, וכיוון שלהן איכא עבודה יכול הכהן לישא כפיו. וגם אם בשביל זה שנימא שאין עבודה במוסף דיו"ט שני לכהן בן א"י, היה שייך שכשאין להם כהן מחו"ל שיעשו נ"כ בשחרית, וצ"ע בזה.

[ז]. היה עסוק להעביר ממון בשליחות חברו, ומחמת כן עבר זמן ק"ש ותפילה

ובדבר העובדא שכאן בנוא יארק אצל שדה התעופה (אייר פארט), נתן לך אחד שאינך מכיר אותו סך גדול מניירות הדאלארן שתמסור אותם לאישתו בלאנדאן בשדה התעופה. וכשבאת ללאנדאן לא היתה שם האשה, וגם לא היה באפשרי כלל שתהיה שם, וגם אותך אין מניחים לצאת מן שדה התעופה וליכנס ללאנדאן. וברוב עמל וטירחא גדולה עזר לך השי"ת שהרשו לך ליכנס לאיזה באנק סמוך, שהם קיבלו ממך את הדאלארן לשלחם להבאנק אשר יודעים את אישתו, ובאופן זה קיבלה האשה את הכסף שנשלח לה. אבל עבר ממילא על עסק זה כל הזמן בשדה התעופה, והוצרכת תיכף ליכנס למטוס ההולך לא"י ולא יכולת להתפלל שחרית בזמן ק"ש ותפילה, ובמקום שאפשר להתפלל כראוי. הנה פשוט שנעשה זה אצלך ממילא בדין השבת אבדה, ודווקא בזמן זה היה שייך שתעסוק בה. שנמצא שהיית עסוק במצווה שלא היה אפשר לדחותה, שממילא היית פטור אז מק"ש ותפילה כל העת, וכן היית צריך לעשות לכתחילה. ואף שהאיש רימה, שאמר לך שהאשה תהיה שם, מה שאי אפשר במציאות, מ"מ נעשה זה בדין אבדה מצד האשה שהיית צריך ליתן לה מחמת שהיה נחוץ לה הכסף. ושכרך גדול מאד, ולפום צערא אגרא.

[ח]. אם נגיעת מומר לחלל שבת ביין אוסרתו, ואם מותר ליתן לו יין לשתות

ולעניין יין דנגע בו מומר לשבת, אם מותר בעצמו לשתות, שלכן לא יהיה מותר ליתן לו יין לשתות, כמו דיין שניסך ישראל מומר ממש לע"ז, שאסור המנסך בעצמו ג"כ לשתות. או שכיוון שאיסור סתם יינם בעצם הוא רק בשביל חתנות, נאסרו מעיקר הדין רק בנכרים ממש, והיה צריך להיאסר רק בשתייה כפת נכרים ושמנן. אך מכיוון שאיכא ביין גם עניין איסור הנאה כשנתנסך לע"ז ממש, החמירו שיהיה גם סתם יינם אסור בהנאה, דכיוון דאיכא יין דנכרים שאסור גם בהנאה, השוו כל יינותיהן לאיסור הנאה, עיין בר"ן ע"ז דף כ"ט ע"ב אמתני' (ט' ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה כפרה כתיב בה), ובטור יו"ד ריש סימן קכ"ג ובב"י. ולכן גם גבי מומר אף דגזירה דחתנות הא לא שייך, דלא נאסר אף בחתנות ממש עם בת ישראל מומר, אך שמ"מ כיוון שנאסר עכ"פ בהנאה גם סתם יינם,

שהוא בשביל יין שנתנסך ממש לע"ז, אסרו גם יין של ישראל מומר לע"ז משום ששייך אצלו יין שנתנסך ממש לע"ז, כמו אצל נכרי. כמפורש בחולין דף ד' ע"ב, גבי אחאב שהיה מותר ליהושפט לשתות אצלו משום דעדיין לא נאסר סתם יינם, משמע דאחר שנאסר סתם יינם אסור גם סתם יינם דישראל מומר לע"ז. דהוא מאחר שאסרו סתם יינם בהנאה דהוא בשביל יין שנתנסך לע"ז, הוא הכרח לאסור גם סתם יינם דישראל מומר לע"ז. מ"מ יין דישראל מומר לשבת, שאף שמחלל שבת הוא כעובד ע"ז, עכ"פ הא ידוע וברור לנו שאינו עובד ע"ז ולא שייך שום חשש דינסך יין לע"ז, לא שייך כלל איסור זה בעצם.

ובעצם לא מצינו בפוסקים שמומר לשבת עושה יין נסך. אך בב"י סימן קי"ט (ד"ה כתב הרשב"א בתשובה) הביא מתשובת הרשב"א (היא בחלק ז' סימן קע"ט) בשם הר' יונה, דמומר לחלל שבתות בפרהסיא או שאינו מאמין בדברי רז"ל הוא מין ויינו יין נסך, והובא בנקה"כ ריש סימן קכ"ד על הט"ז סק"ב. אבל אף שהביא זה הב"י לא הזכיר בש"ע, והנקה"כ לא הזכיר זה בש"ך, שא"כ משמע שלא מבורר להו לאסור ממש. אבל עכ"פ לדינא נהגו שלא לשתות יין שנגע בהו ישראל מומר לחלל שבתות בפרהסיא. וכמדומני זה באחד מהספרים שמייחסין לרש"י (כן משמע משאלת השואלים בשו"ת רש"י סימנים קס"ח - קס"ט אבל בתשובות משמע שאין הלכה כן). ופשוט שאין מנהג זה נחשב מנהג לפסוק הלכה כמותו, כהא דנהגו עלמא כהני תלת סבי (ברכות כ"ב ע"א) שהלכה כוותייהו, משום דלפסק הלכה שייך רק כשהמנהג הוא לקולא ולא כשהמנהג הוא לחומרא, מהטעם שכתב רש"י בכתובות דף ז' ע"א בביאור קושית הגמ' ומי איכא הוראה לאיסור, משום דכל אדם רשאי להחמיר והאוסר אין זה סמיכת דברים שאפילו מן הספק שאין ההלכה ברורה לו הוא בא ואוסר. ומה שהגמ' אומר אין (שאיכא הוראה לאיסורא) והתנן הורוה ב"ה שתהא נזירה עוד ז' שנים אחרות, והורה רבי כר' יעקב בניקב חוט השדרה, הוא משום דמה שהורו היה מדין ברור ולא מצד שהחמירו. שלכן מתרץ שבשביל זה א"ר יעקב בר אידי הורה ר' יוחנן בציידן אסור לבעול בתחילה בשבת, לאשמועינן שר' יוחנן אמר בדין ודאי ולא מצד שהוא ספק דלא איפשיטא. שלכן ממה שנהגו להחמיר אין ראיה שאסור יינם של מחללי שבת, דאינו אלא משום שנהגו להחמיר, ולא משום שהלכה כן. וגם לא ידוע אם המנהג הוא לכו"ע או רק יראי שמים נוהגים לאסור בזה.

ולכן כיוון שאין איסור זה מבורר, ויותר נוטה שלא נאסר מדינא אלא ממנהגא, הרי לא נהגו להחמיר גם שלא ליתן יין להמחללי שבת עצמן. ואף אם נימא שמה שלא נהגו כן

הוא רק משום שלא יכלו לנהוג להחמיר משום איבה, מ"מ הא לא נהגו, ואין לאסור. ואף אם יסתפקו אולי יש שנהגו כן, הוא ספק באיסור דרבנן שהוא לקולא. וגם שאינו באיסור ממש, דהא אינו איסור מבורר. לכן אין טעם להחמיר בזה.

[ט]. בן חו"ל שנמצא בא"י ומתארח אצל בן א"י, אם צריך לעשות עירוב תבשילין בשביל יו"ט שני

ובדבר אם בן חו"ל שהוא נמצא בא"י ויש לו שם אימו שהיא תושב א"י, והוא ממילא מתארח אצל אימו, אם צריך לעשות עירוב תבשילין בשביל יו"ט שני לשבת. ולע"ד מאחר שבעבר ואפה ובישל, אם אסור לאכול בשבת, הוא בעיא דלא איפשיטא בביצה דף י"ז ע"א, וברא"ש (פ"ב סימן י'), וברמב"ם פ"ו מיו"ט ה"י, ובטור וש"ע סימן תקכ"ז סעי' כ"ג נפסק לקולא. הרי נמצא שלא אסרו האכילה ממה שנתבשל מיו"ט לשבת, אלא מעשה האפייה והבישול. ואף להצד שמא אסרו, הוא רק משום קנסא, דעבר על איסור האפייה והבישול. שלכן להאם שהיא עושית המלאכה, שלא שייך כלל לאסור לה לאפות ולבשל מאחר שהיום חול הוא אצלה, לא שייך לאסור אפילו לכתחילה ולחייבה למנוע מלאפות ולבשל ביו"ט שני, דלא גרע מעשיית מלאכה סתם לצורך החול בדברים שלא שייכי כלל לשבת, שליכא כלל עניין איסור מלאכה מאחר שהוא יום חול. ומאחר שכבר נאפה ונתבשל, הא ליכא ענין איסור כלל באכילתו. ואפילו להצד שהיה אסור לאכול אין לאסור, דהא היה זה משום קנסא, וכיוון שלא נעשה שום עבירה לא שייך לקנוס. וכן הוא כשמתארח אצל אח ואחות ושאר קרובים, אם הם באופן זה. אבל אם הבן חו"ל צריך לבשל בעצמו, או ע"י אחרים ששוכרם לבשל עבורו, יצטרך לעשות עירובי תבשילין אף שהוא לא יעשה מלאכה, אלא אמירה בעלמא. ומסתבר שאם הוא שוכן כל הימים במלון שגם אוכלין שם, ועליהם מוטל להכין עבורם ממילא גם על יום השבת, אם הם מבשלים עבור כל אורחיהם בין כך ובין כך ורק מבשלים בתוכם גם בשבילו משום שאין האורח מצווה שלא יאפו ויבשלו עבורו משום שלא יאכל אצלם בשבת זו, לא שייך לחייב לו למונעם מלבשל עבורו כשלא עשה עירובי תבשילין, כיוון שעכ"פ מלאכתן הם עושין, ולא שייך שום איסור מלאכה עלייהו כיון שהוא יום חול אצלם. ואם היא אשה שצריכה להדליק נר של שבת תצטרך לעשות עירובי תבשילין בשביל זה, אבל בלא ברכה, משום שהדלקת הנר מיו"ט לשבת פליגי רבוותא בסימן תקכ"ז סעיף י"ט, וספק ברכות להקל. ואם לא עשתה עירובי תבשילין לא תדליק אפילו נר אחד, מאחר שאיכא חשמל (עלעקטרי) להאיר, ותשתתף בפריטי עם אשה אחת.

[י]. על איזו ראיית קברי ישראל מברך אשר יצר אתכם בדין

ובדבר ברכת אשר יצר אתכם בדין כשרואין קברי ישראל, הוא תיכף כשרואין את הקברים, שהוא לפעמים גם קודם הכניסה, ומסתבר שאינו במה שרואין מרחוק את המצבות, שזה הוא רק הבנה בליבו מתוך מה שרואה, ששם איכא קבר. ואף שהוא ידיעה ברורה, לא נתקן אלא על הראייה, אלא צריך לברך כשרואה הקרקע שמכסה הקבר. ואף כשכבר עברו הרבה שנים, שלא ניכר הגבשושית שעושין בשעת קבורה, או כשצמחו עשבים על הקברות, נמי מברך כיוון שרואה המקום ששם קבור. וכן בראיית אותן המצבות הנמוכות שהם ממש על מקום הקבורה, מברכין. ועיין בשע"ת סימן רכ"ד סק"ה, שהביא מברכי יוסף שהוא סובר דמהדר' ששת דהווי סגי נהור בירך ממש הברכה על ביאת המלך (ברכות נ"ח ע"א), דהוא דווקא על המלך שהוא עיקר עניין הברכה, שמרגיש בכבוד המלך, וגם סומא יש לו הרגשה וחוש השכל מבחין בכבוד המלך ויכול לברך, אבל שאר ברכות הראייה אין לסומא לברך. ואף על המלך הביא שהא"ר מסתפק בזה, דשמא לא בירך הברכה ממש שהוא ברוך שנתן, רק כעין שאילת שלום. והמ"ב ס"ק י"א הביא מהפמ"ג, שסומא שלא ראה מאורות מימיו לא יברך. וא"כ ודאי שעל שאר ברכות הראייה אין לברך, משום שהברכה נתקן על הראייה ולא על ההבנה והידיעה, כדכתבתי.

יא. הנוסע בלילה ויבוא לביתו קודם חצות, אם יתפלל בדרך

והנוסעים במכונה, ויבואו לפי דרך הנסיעה לבית או למקום לינה זמן רב קודם חצות הלילה, אין להם להתפלל בדרך, אלא יתפללו כשיבואו לבית ולמקום הלינה. ורשאין לישן בהמכונה (על אף האמור בברכות ד' ע"ב בברייתא כדי שלא יהא אדם בא מן השדה וכו'), מאחר שלא יוכלו להישאר ולישן שם אף זמן כל שהו, כשיבואו לשם.

יב. כיסוי ראש אשה בפני בעלה

כיסוי הראש בפני בעלה, אינה צריכה. דהאיסור פרועת ראש הוא רק בשוק. ואפילו בשעת נידותה ליכא שום איסור בביתה בפני בעלה ובניה. והידור איכא אפילו לעשות כקמחית (יומא מ"ז ע"א), אבל לא שמענו שאיכא צנועות כאלו ואפילו בדורות הקודמים. ובזמן התנאים לא היו נשותיהן נוהגות כן אלא יחידות כקמחית.

והנני זקנך אוהבך בלו"נ, משה פיינשטיין.

סימן לח

עמידה כשפותחים הארון בימים נוראים, אופן השוואת הרגליים בתפילה, ועניינים שונים

בע"ה כ"ז תשרי תשמ"ב. מע"כ ידידי וחביבי מחותני הגאון הגדול מוהי"ח יפה"ן שליט"א ר"מ דישיבות נאווראדאק שלום וברכה.

[א]. אם יש חיוב לעמוד כשהארון פתוח בתפילות ימים נוראים, וביאור שחיוב העמידה מפני ספר תורה הוא רק כשהוא מהלך, ולא כשהוא במקומו

הנה אם יש חיוב לעמוד כשפותחין הארון בר"ה ויו"כ בשעה שאומרין איזה פזמונים ובשעה שאומרים אבינו מלכנו, מדינא או ממנהג, או ליכא שום חיוב אף לא ממנהגא. פשוט שמדינא דאורייתא החיוב לעמוד מפני ספר תורה שילפינן בגמ' קידושין דף ל"ג ע"ב ק"ו מהחיוב לעמוד לפני ת"ח, הוא דווקא כשאחד מוליך ס"ת - לא רק כשהוא לצורך קריאת התורה, אלא בכל אופן שנזדמן שאחד מוליך ס"ת - מחוייבין לעמוד עד שיגיענו למקומו או עד שיתכסה מעיניו, כמפורש בש"ע יו"ד סימן רפ"ב סעיף ב'. ואף כשהאדם המוליכו כבר הגיע את הספר למקומו, אסור לישב עד שיעמוד שם. וכשעמד קודם שהגיע למקומו מחמת שהיה עייף ועמד לפוש, אסור ג"כ לישב, משום דלעניין זה דינו כמהלך כדאיתא בש"ך סק"ב. ואף שהביא זה מכ"מ ומב"ח, הוא גם כמפורש בש"ע כאן, דנקט עד שיעמוד זה שמוליכו ויגיענו למקומו או עד שיתכסה מעיניהם. דהא א"א לפרש לשון ויגיענו למקומו לחלק, כמו אם היה נכתב או יגיענו למקומו כמפרשינן בהרבה מקומות וא"כ אפשר היה לפרש שבעמידת המוליך בעלמא הותר לישב אף שלא הגיע למקומו, דא"כ למה נקט בכיסוי מהעין מפורש בלשון או עד שיתכסה, דבמקום אחד לא שייך לשנות הלשון (היינו פעם לחלק את תנאי ההיתר לישב בו' החיבור ופעם בלשון או). אלא ודאי שהוא משום דעמידה קודם שיגיענו למקומו דהוא בשביל לפוש וכדומה דינו כמהלך, מאחר שאינו עומד דרך קבע. והוכרח לכתוב בפטור מעמידה בזה שנתכסה מהעין, אף שברור דלא הגיענו למקומו, מפורש בלשון או, שהרי היא סיבת היתר בפני עצמה. אבל כשעמד מוליכו במקום שהוצרך להביאו, ליכא שוב החיוב לעמוד אף שלא ישב המוליכו.

אבל נראה פשוט דההיתר לישב כשעמד מוליכו במקום שאליו הוצרך להביא את הספר הוא דווקא כשרצון המוליכו הוא לעמוד שם - ואף כשמוכרח לעמוד משום שליכא מקום לישב. אבל כשאיכא מקום לישב, ואינו רוצה לעמוד, צריכין לעמוד עד שישב, דהא זה נחשב לא הגיע למקומו, דהא מקומו דס"ת הוא עד שישב. ומטעם זה ביום שמוציאין שני ס"ת, שנוהגין להוציאם בבת אחת, צריכין לעמוד עד שישב המוליכו האוחזו לספר השני. וכמו שנוהגין כן בכל מקום, דהרי גם שם אין עמידתו דרך קבע, דהרי דרכו הוא עד שישב. אף דבשביל צורך הבאתו לשם, לקריאת המפטיר אחר

שיקראו פרשת השבוע, היה יכול גם לעמוד שם, אבל כיוון שדרכו הוא לישב שם, הרי אין עמידתו קבע אף אחר שהגיע שם. ומה שנוהגין שאין מניחין אותו לעמוד אלא דווקא לישב, אפילו בזמן קטן, כמו בחוה"מ פסח ור"ח שחל בחנוכה, הוא משום דחוששין לשמא לא יעמוד אלא ילך מעט כשיצטרך ליקח אף דבר הסמוך לו, ויהיו חייבין לעמוד ולא ירגישו בזה. ואולי בזמננו שמכריחין אותו לישב אף כשהוא עומד ורוצה לעמוד, יהיה אסור למי מהקהל לישב, דבטלה דעתו של מוליך הספר הרוצה לעמוד, והווי זה כעמידה בעלמא ולא כעמידת קבע דאסור לישב.

[ב]. ביאור שאין חיוב לעמוד מפני ספר תורה כשמוליכו יושב, אף אם אינו במקומו אלא לפוש

אבל אם היה יושב, היה מותר בכל אופן, אף כשלא הגיענו למקומו אך שהוצרך לפוש שאינו דרך קבע, מאחר שהוא עכ"פ יושב, וליכא דין עמידה כשהס"ת הוא שלא בהילוך. והוא מוכרח, דהא ברכוב איבעיא להו בקידושין שם אם כמהלך דמי. ואם גם ביושב כשאינו במקומו, שאינו קבע אלא לפוש כדי להלך, הוא כמהלך לעניין זה שצריך לעמוד מפניו לא היה שייך למבעא כלל. דנהי שלא נחשב הרכיבה הילוך, הא עכ"פ שאין זה ישיבת קבע אלא לצורך הילוך, שג"כ יש לעמוד מפניו. אלא ודאי שכשיושב החכם והרב אף בישיבת ארעי ליכא חיוב עמידה, שלכן אם לא היה נחשב כמהלך לא היו צריכין לעמוד. וס"ת הא לומדים מק"ו מלומדיה, ואין להחמיר יותר מלומדיה - אף שהק"ו הוא גם מכל לומדיה אפילו מרבו - דדווקא משום דרכוב כמהלך צריך לעמוד, אבל אם היה נחשב כיושב לא היו צריכין לעמוד, אף שישיבתו הוא ארעי כהולך ממש.

[ואולי מדויק בזה מה שהבעיא מהו לעמוד מפני ס"ת, נקבע בגמ' אחר הפשיטות דאביי על האיבעיא אם רכוב כמהלך דמי, מאבן המנוגעת דאינה מטמאה אלא כשנושאה יושב כמו באדם מצורע שלא מטמא אלא כשישב, וא"ר נחמן בר כהן זאת אומרת רכוב כמהלך דמי. משום דאם לא היה נפשט דנחשב רכוב כעומד אלא היה דינו כיושב, לא היה שייך לעמוד מפני ס"ת כלל, שהרי תמיד נושאים אותו, ואינו מהלך בעצמו. אבל אחר שנפשט דת"ח ורבו דינם כמהלכין וצריך לעמוד מפניהם כשהן רוכבין, שייך למיבעיא איך הוא דין ס"ת. ופשטו דאיכא ק"ו מלומדיה. ואף שפושטים דשם היו ר' חלקיה ור' סימון ורבי אלעזר דקדימי לאביי, דרבי אלעזר הא תלמידו של ר' יוחנן הוה, הוא משום דלדידהו היה פשיטא דרכוב כמהלך. אבל אחר שאיבעיא להו בימי אביי ברכוב אם כמהלך דמי, לא היה שייך למילף ס"ת מלומדיה, שהרי בס"ת לעולם הוא רק רכוב, ולא רצו לפשוט

מאמוראי. ולכן רק לאחר שפשט אביי ממתני' שאמר עלה ר"נ בר כהן זאת אומרת רכוב כמהלך דמי וצריך לעמוד, שייך שיהיה החיוב לעמוד מפני ס"ת].

[ג]. ראיה לכאורה מדברי המחבר שצריך לעמוד מפני רבו אף אם הוא יושב, אם אינו במקומו, וביאור שאין כאן ראיה, ובאמת מותר לישב

ועיין בסימן רמ"ד סעיף ט', שכתב המחבר, ואם הוא רבו מובהק עומד מלפניו מלוא עיניו ואינו יושב עד שיתכסה מעיניו או עד שישב במקומו. שמשמע דאף ישיבה אינו פוטר להתלמיד מלעמוד, אם אין הישיבה במקומו אלא ישיבת עראי לפוש. ובגמ' איתא לשון זה דעומד מלפניו ואינו יושב עד שישב במקומו, בקידושין שם, בנשיא עובר, ולמדו מקרא שנאמר במשה (שמות ל"ג, ח') והביטו אחרי משה עד בואו האהלה. ובביאורי הגר"א ס"ק ט"ז כתב שכן איתא בנשיא, וה"ה לרבו. ועל או שיתכסה מעיניו דאיתא בש"ע בסעיף י"ד בנשיא כתב הגר"א בס"ק י"ז, כמו ברבו לעיל. והוא משום שעד שישב במקומו איתא בגמ' בנשיא בקידושין, ולא נמצא בגמ' דינו ברבו, ולכן נלמד דין רבו מדין הנשיא, ועד שיתכסה מעיניו איתא בגמ' ברבו דווקא. והוא ביומא דף נ"ג ע"א, דאיתא ברבי אלעזר כד הוה בעי ר' יוחנן לסגויי, הוה גחין קאי רבי אלעזר אדוכתיה עד דהוה מיכסי ר' יוחנן מיניה, ופרש"י שאין רבי אלעזר רואהו. ולכן מדנקט המחבר שני ההיתרים לישיבה בתרווייהו, ברבו בסעיף ט', ובנשיא בסעיף י"ד, משמע להגר"א דהוא משום שדינם שווה. שלכן ההיתר דעד שיתכסה מעיניו שאיתא בגמ' ברבו, ילפינן גם לנשיא, והיתר דעד שישב במקומו דאיתא בגמ' בנשיא, ילפינן גם לרבו.

עכ"פ משמע שאף כשישב רבו לא נפטר מלעמוד אם אינו במקומו, שלכאורה הוא קשה למה שכתבתי, שמוכרח לומר דאף ישיבת ארעי פוטר מלעמוד. וגם הא לשון הש"ך בסימן רפ"ב, דכתב לחידושא בעמידה לפוש שאסור לישב ולא כתב חידוש יותר גדול, דאף ביושב לפוש דינו כמהלך. משמע דבישיבה ליכא חיוב עמידה כדמוכרח זה, וצ"ע. אבל עיין בכ"מ פ"י מס"ת ה"ט, שכתב על הא דכתב הרמב"ם ברואה ס"ת כשהוא מהלך חייב לעמוד מפניו ויהיו הכל עומדים עד שיעמוד זה שהוא מהלך בו כשיגיענו למקומו או עד שיתכסה מעיניהם ואחר כך יהיו מותרין לישב, אחר שהביא מקידושין שהיה זה בעיא ואיפשיטא מר' חלקיה ור' סימון ורבי אלעזר דחייבין מק"ו מלומדיה, כתב, ודין הנשיא איתא בההיא פירקא וכתבו רבנו בפ"ו מת"ת (ה"ו), שאינו יושב עד שישב במקומו או יתכסה מעיניו, וכתב רבנו שה"ה בס"ת, דנשיא מטעם רבו הוא דחייב לעמוד, דהא ממרע"ה גמרינן. ביאור דבריו, דהוא להראות מקור לדבריו של הרמב"ם שכתב משך זמן העמידה דהוא עד שיעמוד המוליכו כשיגיענו למקומו, שהוא משום שכן הוא

דין הנשיא, ונשיא מטעם רבו הוא דחייב לעמוד, דהא ממרע"ה גמרינן. וסובר הכ"מ אף שמרע"ה היה גם נשיא ממש, וגם עוד יותר שהיה מלך, אבל למעשה לא נמצא שהיה חיוב לכל ישראל להתנהג במשה בדין מלך לשום דבר, אף לא לעונשין דהמראה על ציווי המלך, ולא לענייני ממון, וכן ודאי גם לענייני כבוד לא נתחייבו מצד המלכות. וא"כ גם מצד הנשיאות לא נתחייבו, אלא מצד שהיה בדין רבו מובהק של כל אחד ואחד מישראל. ונשיא דאמר, הוא בנשיא הסנהדרין שהיה משה לרבנן בריש סנהדרין דף ב' ע"א, דמשה היה על גביהן. ולר' יהודה שם, דסנהדרין הם רק שבעים וא"כ לא היה מרע"ה נשיא הסנהדרין, היה ודאי עכ"פ נשיא מצד שהוא רבו של כל אחד ואחד. עכ"פ עניין נשיא דלעניין עמידה בסוגיא בקידושין, הוא רק מטעם שהוא רבו. וגמרינן דצריכין לעמוד עד שבא לאהלו שהוא למקומו.

והיה שייך לפרש דשם נחשב כישב, אף שלא ישב בפועל, מאחר שהגיע למקומו, או איירי שראוהו שישב ממש. דהא לא ילפינן מזה עד שיתכסה, הרי מוכרחין לומר דאף שגם כשבא לאהלו יכלו לראותו ומ"מ היו מותרין לישב, שא"כ הוא מחמת שנחשב כישב, או שאיירי בישב ממש כשבא לאהלו, ונילף מזה דמותר לישב רק כשרבו ישב, ולא כשרבו עומד אף שהגיע למקומו. אבל הוא דוחק, דלכן לא נראה זה להכ"מ, אלא מפרש דאף כשלא ישב נפטרו מלעמוד בזה דכשבא לאהלו אף כשעומד שם - מחמת שרצה יותר לעמוד, או משום כבוד השכינה, שהיה תמיד שרויה שם באהלו של משה כמפורש בפי' רש"י שם (שמות ל"ג ז') שאפילו מלאכי השרת כשהיו שואלין מקום שכינה חבריהם אומרים להם הרי הוא באהלו של משה, היה עומד - נמי היו מותרין לישב. וזהו טעם הרמב"ם דכשילפינן ס"ת מק"ו אין למילף יותר מרבו, דבלומדיה דכשהגיעו למקומו נפטרו מלעמוד אף בזה שעמד שם, מאחר שהוא עמידת קבע. ורק כשעמד קודם שיגיע להמקום שמוליך לשם את הס"ת, שעמידתו הוא רק בשביל לפוש, דינו כמהלך מאחר שאינו עמידת קבע.

הרי חזינן מפורש בכ"מ שעמידה לפני ס"ת כשאחד מוליכה, הוא כהעמידה לפני נשיא. שא"כ גם ברבו, שהוא גם הדין בנשיא שנקט בגמ' שהוא נשיא הסנהדרין, ואף שהוא רבן של כל ישראל שלא היה כמותו ולא יהיה כמותו דהוא מרע"ה, נפטרו מלעמוד כשהגיע למקומו גם במה שעמד שם. שלכן בס"ת רשאין לישב כשהגיענו למקומו גם כשעומד שם אף שלא ישב. שא"כ בהכרח סובר הכ"מ שלשון עד שישב במקומו שאיתא בעמידה לפני נשיא, בגמ' וברמב"ם פ"ו מת"ת כדהעתיק הכ"מ בעצמו כאן בסוף הלכות ס"ת, הוא לאו דווקא ישיבה, אלא אף כשעמד הנשיא במקומו שהוא עמידת קבע נמי נפטרו

מלעמוד. ואף שאנן בעצמנו לא היה שייך שנפרש שהוא לאו דווקא ישיבה, אבל הכ"מ שייך שיפרש כן, וגם בלא חידוש על הלשון (דהיינו שיבאר שבעצם מילת שישב, כלול גם שיעמוד במקומו). שלכן גם הוא כתב בלשון עד שישב במקומו, בנשיא, בסימן רמ"ד, מחמת שכן הוא בגמ' וברמב"ם, וסמך על הא דבסימן רפ"ב כתב בס"ת עד שיעמוד. וממילא הוכרח לכתוב בסעיף ט' ברבו מובהק ג"כ עד שישב, כדי שלא נימא שמחלק בין רבו לנשיא. ואחרי שניתרץ לן בדברי הכ"מ שנמצא שפירוש עד שישב במקומו הוא עד שיעמוד, יש לנו לומר גם יותר, דברבו וכן ס"ת יושבים א"צ לעמוד אף כשהישיבה הוא אף שלא במקומו, שהוא רק ישיבת עראי, כיוון שאזל ליה הדיוק ממה שכתב המחבר גבי רבו שעומד עד שישב במקומו, שהוא במקומו דווקא, שהרי שישב במקומו שכתב, הוא גם בעמידה, וזה ודאי במקומו דווקא. ואיכא למימר שרק מחמת זה כתב המחבר תיבת במקומו. אבל אם רבו יושב ממש רשאי לשבת אף שרבו אינו יושב במקומו. ואתי שפיר כדהוכחתי מהא דרכוב שמחייבין לעמוד הוא משום דילפינן מהחילוק דמוליך אבן המנוגעת בין יושב המוליכה להולך ועומד, דרכוב כמהלך דמי.

[ד]. גדר המנהג לעמוד כשפותחין הארון, אם הוא חיוב או מצווה ומעלה בעלמא וכל זה הוא מדינא שכשהספר במקומו בארון אין צריך לעמוד מפניו. אבל נהגו לעמוד כשאה"ק פתוח מאיזה טעם, כגון כשפותחין הארון לאמירת שיר הכבוד בשבת. ואף באלו בתי כנסיות שאומרים בכל יום, פותחין הארון ועומדין כל הקהל. וכן כשפותחין הארון לאמירת אבינו מלכנו בעשי"ת ובתעניות, וכן לתפילות מיוחדות בר"ה ויו"כ, שפותחין הארון ועומדין. ויש מקומות שפותחין הארון לכל תפילת נעילה, שג"כ נוהגין לעמוד כל זמן תפילת נעילה אף שהוא דבר קשה להרבה אינשי. ועיין בט"ז יו"ד סימן רמ"ב ס"ק י"ג, שכתב שהעולם עושין כן דרך כבוד לעמוד כל שהאה"ק פתוח, ואין חיוב בדבר. כוונתו משמע שאין חיוב מדינא בדבר, אלא ממנהגא עומדין. היינו שחיוב כדין מנהגים טובים איתא, שכמה דברים איכא בקהילות שאין בהן חיוב, אף לא מדרבנן, בכל ענייני התורה, לא רק בענייני תפילה, אלא גם בענייני אכילה ובענייני אישות ובכל המקצועות, אלא ממנהגא. ויש מהן שהחמירו בחומר רב כמו באיסור ממש, כהא דאיסור אכילת קטניות בפסח במדינותינו, וכהא דהמתנת חמישה ימים שאין האשה מתחלת למנות בז' נקיים, והמנהג להשהות במליחה שעה, והרבה דברים בענייני מאכלות. וכן כמה דברים בענייני אישות וגיטין וחליצה ומניעת הייבום לגמרי במדינותינו, וכן בענייני או"ח, בשבת ופסח ויו"ט ותעניות, איכא כמה מנהגים, ועיקר תענית אסתר הוא רק מנהגא. שא"כ מסתבר שכוונת הט"ז שאין חיוב בדבר מדינא, אלא

שהעולם עושין כן כיוון שהוא חיוב ממנהגא בשביל כבוד התורה, שהוא ענין גדול מאד והוא דבר קל מאד לקיימה לסתם אינשי.

אך שמ"מ שייך לפרש בכוונת הט"ז, שאין חיוב בדבר גם ממנהגא, אלא מעלה בעלמא. ואיכא קצת הכרח לזה, דהא בעצם תמוה לא רק על הט"ז אלא גם על הרמ"א (סעיף י"ח), למה הוצרכו לומר דכשהס"ת על הבימה אין ציבור שבביהכ"נ צריכין לעמוד משום דהס"ת היא ברשות אחרת, הא ליכא כלל חיוב עמידה כשהס"ת אינה מהלכת. וכן למה כתב הט"ז (שם ס"ק י"ג) דה"ה על השולחן משום שהוא גבוה מעשרה טפחים ורוחב ארבעה שג"ז הוא רשות בפ"ע, ובזמן שס"ת מונחת באה"ק אע"פ שהוא פתוח מטעם שהוא רשות בפ"ע, הא לא שייך כלל חיוב עמידה כשאין הספר מהלך. ואם על הרמ"א נדחוק שכוונתו שאין לצבור לעמוד אף כשאוחז הס"ת הולך שם על הבימה, דבזה אין הפטור אלא משום שהיא ברשות אחרת. אבל הט"ז הא איירי גם על הזמן שהס"ת מונחת על השולחן, ועומד באה"ק, שבזה ליכא חיוב כלל לעמוד אפילו בשולחן נמוך פחות מעשרה טפחים, ואף במונחת בכל מקום, ולמה הוצרך לזה שהיא ברשות אחרת. אלא צריך לומר שמצד זה אף שהס"ת אינה מהלכת, אבל מ"מ אינה במקומה באה"ק שהוא מקום החשוב והראוי, סובר הרמ"א שאף שליכא חיוב מדאורייתא לעמוד איכא חיוב מדרבנן, אילו לא היה הספר ברשות אחרת. אבל הוסיף הט"ז דאיכא מנהגא לעמוד אף כשהס"ת היא במקומה באה"ק אף שהוא רשות אחרת, אם הוא פתוח, שאין חיוב אף מדרבנן, אבל עניין כבוד איכא בזה, ולכן נוהגין לעמוד דרך כבוד אף שליכא חיוב בזה. דכיוון שאיכא כבוד עכ"פ בזה, שייך שיהיה מצווה אף שלא חייבו ליתן כבוד זה. וכיוון שאינו חיוב אין למילף מזה שיהיה דרך כבוד לעמוד גם כשהס"ת הוא על השולחן כשהוא בחשיבות רשות בפני עצמו. ולכן אף למצווה בעלמא אין למילף ממה שעומדין כשהארון פתוח, דאין דרכו דהארון להיות פתוח, והס"ת על הבימה ועל השולחן דרכן בכך. וגם בלא זה, כיוון שאינו מדינא לא שייך למילף ממה שנהגו להחמיר בארון פתוח, גם לס"ת שמונח על השולחן. שלכן כיוון שהוא ברשות אחר שליכא חיובא, לא נהגו גם למצווה בעלמא, ולא שייך למילף מארון פתוח.

ואף שנמצא לפ"ז דלהרמ"א איכא חיוב דרבנן לעמוד לפני ס"ת כשהוא ברשות אחד אף כשהס"ת אינה הולכת, וכשאה"ק פתוח אף שהס"ת היא במקומה, ולא הוזכר זה בסימן רפ"ב שהרמ"א סובר שצריך לעמוד אף שהס"ת היא במקומה ואינה מהלכת כלל, וכן צריך לעמוד אף שהמוליכו הגיענו למקומו, ואף כשהניחו כבר על השולחן, אם הוא נמוך מעשרה טפחים. אולי צריך לומר דהתם לא איירי בהוציאו לקריאה, אלא

כשמוציאו להוליכו למקום אחר לאיזה צורך, ורק בהוציאו לקריאה מחייב הרמ"א והט"ז בסימן רמ"ב. אבל תמוה ממה שלא הוזכר זה ברמ"א לחידוש דין במקומו באו"ח, ולא ביו"ד בסימן רפ"ב, רק כאן אגב דין דכבוד רבו שהוזכר רק מה שאם הוא ברשות אחר א"צ לעמוד, ולא עצם חידוש החיוב לעמוד דכשהס"ת עם הציבור הם ברשות אחד, וצ"ע. עכ"פ העמידה כשאה"ק פתוח נוהגין לעמוד, והיה זה גם בימי הט"ז והרמ"א, ובוודאי בהרבה דורות קודם הט"ז. אבל אפשר שליכא חיוב כלל ואף לא ממנהגא, אלא מצווה בעלמא. ומה שלא נעשה מזה חיוב מדין מנהג מטעם דכיוון דאיכא עכ"פ עניין כבוד בזה, הוא כיוון שאין הכרח שאלו שנהגו היה זה לכוונת חיוב שיהיה בזה הדין דאין אתה רשאי להתיר, אלא שהיה זה בשביל אהבת וחביבת התורה שהיתה עלייהו, לא לכוונת חיוב דהיה מסלק ענין החביבות. ודורות האחרונים הא עושין על דעת אבותיהן, ולא להתחייב מצד עצמן, שלכן אין בזה חיובא מדין מנהג.

וכיוון שיותר נוטה לפרש בלשון ואין חיוב בדבר שכתב הט"ז, שליכא חיוב כלל, וגם אם נימא שאיכא ספק, הא ספק איסור מנהגא הוא לקולא, לכן אם כך נהגו שלא לעמוד בישיבות בית יוסף, שוודאי אין להרהר אחריהם, הרי החליטו שהדין כן. ומה שלא החמירו, ודאי הוא משום שיותר טוב להתכוון בישיבה מבעמידה. ומשמע קצת כן, מהא דק"ש עדיף בישיבה מבעמידה (פמ"ג סימן ח' א"א ס"ק ב'). ואין להביא איפכא מחיוב העמידה בתפילה די"ח, משום דאז הוא מבקש שיעשה השי"ת צרכיו, ואף בצרכי שמים ותורה שמבקש הרי הצריכו לכל אחד שיבקש בתפילתו מצד שהם גם צרכיו. ואף אם איכא אינשי שבעמידה ג"כ מכוונין היטב ואולי גם יותר, הא בזה ודאי איכא אינשי שיותר עדיף להו להתכוון בישיבה. וכמדומה שליותר אינשי עדיף זה, מחמת העייפות מעמידה. ולאלו שאין להם מקום אצל הכותל, ודאי עדיף להו להתכוון בישיבה. אך אף אם נהגו בישיבות בית יוסף לעמוד כברוב מקומות, נמי היה זה כמו מנהג דעלמא שאינו מנהג לחיובא לפי' זה בט"ז. וזהו טעם נכון על מה שכתר"ה וכן גיסו שליט"א ועוד הרבה חשובים ויראי שמים יושבים. אבל מאחר שהוא עכ"פ שינוי מבשאר קהילות, ואיכא הרבה שיאמרו שעושין שלא כדינא, ראוי לעמוד שלא תצא תקלה לרובא דאינשי שאפילו ת"ח לא ידעו לחלק. ועצם פתיחת הארון ודאי הוא ענין חשוב מצד אמירת השבחים, שבשביל זה הנהיגו זה רבותינו הראשונים זה הרבה מאות שנים, ואולי היה זה מנהג גם בזמן הגאונים, לכן יש לפתוח. אבל אם אינם רוצים לעמוד יפתחו מעט שיהיה פחות מג' טפחים שנחשב כלבוד וסתום לכמה דברים, עם מה שלגבי מעלה נחשב כפתוח.

[ה]. אם יש לתת ריווח אצל אצבעות הרגליים כשמכוונים אותן לתפילה
ובדבר הא דאמר רבי יוסי ב"ר חנינא משום רבי אליעזר בן יעקב בברכות דף י' ע"ב, המתפלל צריך שיכוין את רגליו שנאמר ורגליהם רגל ישרה. ופרש"י על יכוין את רגליו, שיהיו זו אצל זו, ופי' בורגליהם רגל ישרה, שיהיו נראין כרגל אחד, וכן פי' בתר"י (ה' ע"א מדפי הרי"ף ד"ה המתפלל) והובאו בב"י ריש סי' צ"ה. אבל בתר"י כתב, ויש שנוהגין ליתן ריוח למעלה אצל האצבעות משום דכתיב וכף רגליהם ככף רגל עגל, ומסיק שאין זה כלום, שהרי בתלמוד לא הזכיר אלא שיכוין אותם ויסמכם בעניין שידמו אחד, והביאו הב"י אח"ז בד"ה ועל. הרי דגם הב"י סובר כרש"י והר' יונה, וכן פסק בש"ע סי' צ"ה סעיף א', והט"ז סק"א כתב כן גם להטור, וכן הוא בש"ע הגר"ז. ולכן אין לעשות כן, אף אם לא עשה מדעתו אלא ראה באבותיו שעשו כן, מאחר דהוא כהיש נוהגין שבתר"י שנדחה מהלכה. ואפילו אם נמצא איזה רבי בחסידים שהנהיג כן, והוא שייך לאותו הרבי, אין להניחו לעשות כן. אף שהוא רק דין דלכתחילה, כיון דהצריכו בגמ' לעשות כן לכתחילה אין שייך לעשות באופן אחר, ובפרט ביו"כ שבעוד הרבה דברים נדמינו כמלאכים. ולכן צריך לומר לו לשליח ציבור שיעמוד ברגלים ישרות וסמוכות זל"ז, ואם לא ירצה מחמת שאינו יכול יש להניחו, ואם מחמת שהוא אומר שכן למד מאבותיו ורבותיו ואינו רוצה לשנות, אין להניחו אף שכבר התפלל הרבה שנים, שלא שייך להחזיק באופן שעושה שלא כדין הגמ' שנפסק כן. דאף בדבר שאיכא מחלוקת והוא ממקום שעושין כחד מ"ד, הרי כשבא למקום שעושין כמ"ד השני צריך לעשות כפי מנהג המקום שנמצא עתה. וכ"ש כשהדין נפסק ואין טעם להחולקין, לא שייך שיחזיק שיניחוהו לעשות שלא כדין.
[ו]. מי שאינו יכול לדבק רגליו זו בזו בשעת התפילה, אם יעמוד עקב בצד אגודל ככהנים, כדכתב בערוך השולחן
ובדבר מי שאינו יכול לדבק רגליו זו בזו שכתב בערוך השלחן (סי' צ"ה סעי' ב') דיעשה כמ"ד השני בירושלמי ברכות פ"א ה"א, מטעם דכיוון דאינו יכול לעשות כמ"ד הראשון כדסובר כן גמ' דידן, יש לו לעשות כמ"ד השני. ומפרש זה בטעם הטור שהביא הירושלמי, אף שהלכה כגמ' דידן שלא הוזכר כלל מ"ד ככהנים, דהוא משום דכשאינו יכול לדבק רגליו סובר הטור דיש לו לעשות כמ"ד השני דהוא ככהנים. וגם שאפשר לפרש דאמוראי דבירושלמי ר' לוי ור' סימון לא פליגי כלל, אלא דאם אפשר צריך להשוות את רגליו כמלאכים שהוא זו אצל זו, ואם א"א לו, ישווה ככהנים. אבל הא גם אם נפרש כן בירושלמי הא פליג גמ' דידן, וסובר רק זה שצריכין לעמוד כמלאכים, שהוא לדבק רגליו זו אצל זו שיהיו נראין כרגל אחד. ואם לא אפשר, לא יהיה שום צורך

לעשות ככהנים, אלא יצטרך להסמיך הרגלים זל"ז כמה שאפשר. וגם יהיה דבר תמוה אם אחד יעמיד בשעת תפלה עקב רגלו האחת בצד גודלו של השנית, ואין לעשות דבר תמוה בשעת תפילה בביהכ"נ. ורק כשיתפלל בביתו שייך לעשות זה.

אלא נראה שאם לא אפשר לו לדבק ממש יסמכם עכ"פ כפי מה שאפשר לו יותר. ואף שלכאורה כיון שאף כשיסמוך הרגלים זל"ז כפי שאפשר לו הא לא יתראו כרגל אחד וממילא לא יתדמה למלאכים, ולכן אין שום צורך בהסמיכות שיעשה שא"כ אין לחייבו כלל לסמוך רגליו זו לזו. מכל מקום מסתבר כיון דאף בדבוקים ממש הא כו"ע יודעין וגם רואין שהם שני רגלים, אבל מאחר שליכא הפרש דאסמכינהו ממש, דעשה מה שאפשר לו שיתראו כרגל אחד סגי. לכן אף באינו יכול לאסמוכי ממש אלא נשאר מעט הפסק, הרי מאחר שהועיל במעשיו לעניין זה שלהרחוקים ממנו נדמה כרגל אחד, והוא מעשה להיות כמלאכים, יש לחייבו לעשות כן. ואם יכול לאסמוכי מקצת הרגלים זל"ז, יש לו לעשות כפי האפשר, שעדיף זה מהרחקה גמורה, דהא הועיל דאותם שלצד ההוא הוא נדמה כרגל אחד. לכן כתבתי שאם אינו יכול יניחוהו להתפלל כחזקתו. ואין לסלקו מחמת שיש אחר שיכול לדבק ממש, דמאחר שעושה כדין לפי מצבו, אין זה שוב גריעותא לקבלת התפילות בשמים לפני השי"ת.

[ז]. אם יש לנהוג כמש"כ הלבוש, שלא לומר בראש השנה שחל בשבת זכרון תרועה באהבה מקרא קודש, אלא זכרון תרועה מקרא קודש בלבד

ובדבר שכתב הט"ז סימן תקפ"ב סק"ג בשם הלבוש, שאין לומר בר"ה שחל להיות בשבת באהבה השני, משום שהוא אחר זכרון תרועה, כי תרועה מורה דין ואין אהבה בדין, ומשמע שהט"ז מסכים לזה. הנה המנהג במדינותינו לא היה כן אלא אומרים בשבת זכרון תרועה באהבה מקרא קודש. ובכל הסידורים גם בסידור הריעב"ץ וגם בדה"ח לבעל חו"ד, נדפס שבשבת אומרין זכרון תרועה באהבה מקרא קדש. וא"כ ודאי שיש חולקין ע"ז, ונוהגין כמותם, שאומרין זכרון תרועה באהבה מקרא קודש. ומש"כ המ"ב ס"ק ט"ז אין לומר באהבה מקרא קודש רק יום תרועה מקרא קודש, והוא מלשון באה"ט סק"ד, לא שייך לזה. דהא יום תרועה אין אומרין אלא כשחל ר"ה בחול, שאין אומרין לפי מנהגנו כלל אפילו בתפלת יו"ט באהבה אחר שמזכירין כבר יום החג. וליכא שום חילוק לעניין אמירת באהבה בין ר"ה לתפלת יו"ט, דבתחילה אומרים ותתן לנו באהבה, ולבסוף אחר שמזכירין את היום אין אומרין באהבה בחול, אלא בשבת.

ואף שתמוה למה הזכירו זה כלל הבאה"ט והמ"ב, וכיון דליכא בזה שום שינוי מבתפלת כל יו"ט ודאי לא נימא בשביל זה שכוונתם על באהבה הראשון. שזה אומרין אף

להלבוש, כמפורש בלשונו בסעיף ז', ובשבת יאמר ותתן לנו ה' אלקינו באהבה את כו' זכרון תרועה, וכוונת כו' הוא על תיבות יום השבת הזה ואת יום הזכרון הזה יום. ואח"כ כתב, ואין נוהגין לומר זכרון תרועה באהבה מקרא קדש כמו בשאר מועדים. וכתב טעם משום דלשון תרועה מורה על דין, לכך לא רצו לסמוך אחריה מלת באהבה. הרי מפורש, בין בתחילה שכתב עצם המנהג, שמש"כ שלא לומר באהבה שהוא על באהבה השני שאומרין רק בשבת, בין בהטעם, שמסיק על מה שאין לומר באהבה משום דלשון תרועה מורה על דין לכך לא רצו לסמוך אחריה מלת באהבה, וצ"ע בכוונתם. ובנוסח תפילות שברמב"ם שהוא אחר הלכות מילה, שהוא בסוף ספר אהבה, ליכא באהבה הראשון אף לא בתפילת יו"ט דשלש רגלים, ובאהבה השני איתא אף ביו"ט שחל בחול. וכן הוא דלא הזכיר באהבה הראשון בתפילת ר"ה, אבל הזכיר באהבה השני שאומרין זכרון תרועה באהבה מקרא קודש. אך נוסח שלו לומר גם בר"ה, את יו"ט מקרא קדש הזה זכרון תרועה באהבה, בין בחול בין בשבת. עכ"פ לעניין אמירת באהבה, סובר שאומרין אף בר"ה אחר מלת תרועה, דלא כסברת הלבוש שכתב הט"ז בשמו. שלכן למעשה נוהגין לומר בקהלותינו.

ועצם טעם הלבוש שכתב הט"ז שאין אהבה בדין, לא מובן. דודאי איכא אהבה להשי"ת לעמו ישראל אף כשהוא שעת הדין, דלכן נכנסין תחילה לדין, כדאיתא בר"ה דף ח' ע"ב, והוא מצד אהבתו לישראל. וגם הא איתא בקידושין דף ל"ו ע"א שרבי מאיר אומר שאף אין מתנהגין כבנים נקראו בנים. וכן הוא גם בספרי פ' האזינו על הקרא בניו מומם, ושם לגירסת הגר"א לא הוזכר מחלוקת ר' יהודה עליו. ומטעם זה כתב הגאון המלבי"ם בפירושו שמשמע שר' יהודה הודה לר"מ. וכיון שנקראו בנים, ודאי איכא אהבה להשי"ת להו. ובסנהדרין במתני' דף מ"ו ע"א מפורש שהמקום מצטער גם על דמן של רשעים שנשפך, היינו שנהרג בסנהדרין, ואומר רבי מאיר שכינה מה לשון אומרת קלני מראשי קלני מזרועי. וזה ודאי הוא שייך רק משום אהבה, אף שהוא רשע שמחוייב המיתה, והוא גם כפרתו. וגם הא גם ב"ד שייך שידונו על חטא אף דין מלקות ומיתה, גם למי שהוא אוהב להם ממש. ומשמע שלא נפסלו מצד אהבה לדון דיני נפשות, אף שמצינו שנפסל לדיני נפשות מי שמצד שטבעו הוא אכזרי לר' יהודה בסנהדרין דף ל"ו ע"ב. והכל מודין שאין מושיבין בסנהדרין זקן וסריס ומי שאין לו בנים, משום החשש דשמא אינו רחמני. ולכן ודאי אין לפסול מצד אהבה אף כשיש לו אהבה יתירה, וכ"ש השי"ת כשהוא דן בר"ה שייך שידון באהבה.

ובפיוט יוצר ליום א' דר"ה קודם קדושה דמתחיל מלך במשפט, איתא יחננו ויפגיעו אבות הצדקה, ויאמרו לפני אוהב צדקה, חלילה לך מדבר בצדקה, מעשות משפט בלא צדקה, ובמקום משפט אין צדקה, ובאין משפט יש צדקה, ואתה במשפט תעשה צדקה. שפירושו הוא שאף שלבנ"א לא שייך צדקה ומשפט ביחד, אבל להשי"ת ישנם צדקה ומשפט יחד אף בדבר אחד, וכ"ש ששייך להשי"ת שיהיה לו אהבה בדין. שלכן ודאי שייך לומר שהתרועה שהוא מורה על הדין שדן השי"ת אז את העולם, יהיה באהבה כשדן את עמו. ואף הלשון שאיכא בלבוש שאין מקבלין הדין באהבה, שיש לפרש על האינשי שמקבלין את היום לפי כל ענייניו, נמי אין לפרש שאין מקבלין באהבה, דהא ודאי צריך לקבל דין שמים באהבה. ולכן אין טעמו מובן כל כך, וניחא מה שרוב האחרונים לא סברי כן, והמנהג כמותם שאומרים באהבה.

[ח]. אם יש לנהוג כחידוש האבני נזר, שכשנתאחר באמירת ההגדה עד סמוך לחצות יכול לאכול אפיקומן גם קודם חצות בתוך סעודתו, ואחר כך אחר חצות, על ידי תנאי ובדבר חידושו של האבני נזר סימן שפ"א דלר' אלעזר בן עזריה (פסחים ק"כ ע"ב) שזמן אכילת פסח ומצה הוא רק עד חצות, ליכא איסור אכילה מדין אין מפטירין אחר הפסח ומצה אפיקומן, אלא רק עד חצות. ורק לר' עקיבא שזמן אכילת הפסח הוא עד שיעלה עמוד השחר, איכא איסור האכילה כל הלילה. והוא משום שפשוט לו דאין לחייב שיישאר טעם פסח ומצה בפיו אלא בזמן המצווה, שלכן לראב"ע שזמן המצווה הוא עד חצות לא נאסר אלא עד חצות, ולר"ע שהזמן כל הלילה נאסר כל הלילה. ולכן נראה לו דאם נתאחר באמירת הגדה עד קרוב לחצות שלא הספיקו לאכול אלא המצה ומרור והכורך, שיאכל האפיקומן, דשמא הלכה כראב"ע כשיטת התוס' (מגילה כ"א ע"א ד"ה לאתויי), וימתין זמן המועט עד חצות שאז אסור לו לאכול לשיטת ראב"ע, ויאכל סעודתו, ואח"כ יאכל שנית אפיקומן. ויוצא ממ"נ, דשמא הלכה כר"ע כדפוסק הרמב"ם (פ"ח מה' קרבן פסח הט"ו).

הנה תמוה זה אף לשיטתו אליבא דראב"ע. דהא שייך זה רק אם נימא דר"ע אף שגם לדידיה היה אסור לאכול הפסח אלא עד חצות, מ"מ מצה מותרת באכילה כל הלילה. דהאיסור לר"ע לאכול את הפסח אחר חצות הוא כמפורש בזבחים דף נ"ז ע"ב דאמר אביי דילמא הא דתנן ואינו נאכל אלא עד חצות דרבנן ולהרחיק מן העבירה, ומשמע שסובר כן אביי לדינא, דהא טעם קושיתו פרש"י (ד"ה להרחיק את האדם) דיש לפרש ככל עד חצות שתנן שם בפ' איזהו מקומן (נ"ד ע"ב גבי זבחי שלמי ציבור ואשמות, ונ"ה ע"א גבי התודה ואיל נזיר) דהוא מדרבנן להרחיק מן העבירה; וגם הא בברכות דף

ט' ע"א שדייק בגמ' ואילו אכילת פסחים לא קתני דאמרו חכמים דהוא רק עד חצות כדי להרחיק מן העבירה, ולכן הוכרח ר' יוסף לומר דהוא ראב"ע, דפסח מדאורייתא אינו נאכל אלא עד חצות, אבל לר"ע אמנם אינו נאכל אלא עד חצות אבל רק מדרבנן, וכדנפסק ברמב"ם ספ"ח מק"פ שאין הפסח נאכל אלא עד חצות אף שדין התורה שיאכל כל הלילה עד שיעלה עה"ש כדי להרחיק מן העבירה - מ"מ סובר האב"נ דבמצה לא גזור. דבשביל קיום המצווה לא גזור, אלא בפסח שאחר עה"ש יעשה נותר גזרו, ולא במצה שלא שייך איסורים אלא דהוא בשביל קיום המצווה שלא יבטלנה, לא גזור. ואף שמצינו שגזרו בק"ש שיהא עד חצות, אף שהוא רק בשביל קיום המצווה דהא ליכא איסורים שם. אולי יש לחלק דאכילת מצה שחביבא להו, וגם יש הרבה מצוות בליל הפסח, וגם הא הוא יו"ט שגם בכל יו"ט הא איכא מצווה לקדש ולאכול פת ורגיל כל אדם בזה, לא שייך שישכח. ורק שהיה לחוש שישכח מצד טרדתו לקיים מצוות אמירת הגדה לעצמו ולספר לבניו ובנותיו, אולי יימשך זה עד אחר הזמן, לא שייך זה לר"ע דזמנו כל הלילה, ולכן לא גזרו במצה שתאכל קודם חצות.

אבל הא כתב הרא"ש בסוף פסחים סימן ל"ח דנכון להחמיר כרבי אלעזר, דאפשר דר"ע מודה להרחיק את האדם מן העבירה באיסור דאורייתא. ולשון באיסור, אינו מדויק דהא אינו איסור אלא חסרון קיום מצווה, שג"כ נחשב עבירה כמו שהצריכו בק"ש עד חצות, ואיתא במתני' דריש ברכות שהוא כדי להרחיק אדם מן העבירה. ומסיק הרא"ש, וכן היה נוהג ר"ת למהר לאכול אפיקומן קודם חצות. ומשמע דג"כ הוא מתרתי הטעמים שכתב הרא"ש, מטעם דאפשר הלכה כראב"ע, ואפילו לר"ע צריך לאכול קודם חצות. אבל בזה יש לתרץ דלא חש לזה האב"נ, מאחר שהרא"ש ברכות סוף סימן ט' כתב, ומשום דמספקא לן כמאן הלכתא צריך להחמיר לאכול מצה של אפיקומן קודם חצות. שמשמע שרק לראב"ע צריך לאכול קודם חצות. ובתוס' במגילה דף כ"א ע"א ד"ה לאתויי ובזבחים (נ"ז ע"ב) ד"ה ואיבעית אימא (השני) כתבו רק משום שפוסקין כראב"ע צריך לאכול קודם חצות. וכן הר"ן בפסחים (כ"ז ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה גרסינן) ומגילה (ז' ע"א מדפי הרי"ף סד"ה זה הכלל), כתב דמחמת שאפשר יש לפסוק הלכה כראב"ע צריך לאכול קודם חצות. אבל אף שיש לתרץ דברי האב"נ, אין לעשות כן אפילו אם נימא דהלכה כר"ע, מצד שמסתבר כהרא"ש פסחים דאף לר"ע צריך מדרבנן לאכול האפיקומן דווקא קודם חצות, וגם כתב שר"ת סובר כן למעשה.

אבל העיקר מש"כ דלראב"ע ליכא איסור האכילה אלא עד חצות, ואח"כ רשאין לאכול ואפילו מצות, שהוא דלא כהמקובל בכל המקומות שאחר אפיקומן אסור לאכול כל

הלילה, וכדמשמע מלשונו שגם אצלו הוא חידוש למעשה. דהרי מתחילה אמר זה רק לחידושו שלראב"ע הוה בעצם עיקר המצווה ברגע דחצות ממש, כדיליף בגזירה שווה מבלילה הזה דמכת בכורות שהוא ברגע חצות, ורק מכיון שאי אפשר לענין המציאות לאכול בחצות ממש שאין בו המשך זמן כלל, ע"כ הפירוש שבחצות יהיה כבר נאכל הפסח, וכן במצה דיליף מפסח. וזה הטעם שאסור לאכול אחר פסח ומצה אפיקומן, כדי שבחצות שהוא זמן עיקר המצווה יהיה לכה"פ טעם הפסח והמצה בפיו שהוא רושם מהמצווה, שלפ"ז אין טעם לאסור גם אחר חצות. אך שהוסיף אח"כ דבלא"ה נמי נראה כן, דודאי אין חיוב שיישאר טעם פסח ומצה, רק בזמן המצווה. הרי משמע שרק בשעה שנתחדש לו התירוץ על מה שמברכין בלשון על אכילת, ולא בלשון לאכול מצה, שביאר שהוא משום שעיקר המצווה בחצות, אלא משום דאי אפשר, ע"כ הפירוש שבשעת חצות יהיה הפסח נאכל, ולכן צריך לברך בלשון שמשמע לשעבר, נתחדש לו לפי תירוצו שאין האיסור אכילה לראב"ע אלא עד חצות, ונתחדש לו כשהעמיק יותר שגם בלא"ה אין האיסור לראב"ע אלא עד חצות, שלא כדנהג הוא עצמו ואבותיו וכל הדורות הקודמין לאיסור כל הלילה כשאכלו האפיקומן קודם חצות. שזה תמוה לסמוך על סברא בעלמא נגד כל הדורות, אפילו אם היתה סברא ברורה. ובפרט שהיא סברא קלושה מאוד, וכי לא שייך לומר שמאחר שלילה זו היא זמן המצווה, היא חשובה שיהיה בה טעם המצווה, אף שעצם זמן קיום המצווה הוא רק עד חצות.

ומצינו כעין זה יותר מזה, שהוא בדברים יותר חמורים, דאין מחוסר זמן לבו ביום, ולילה דאותו היום אינו מחוסר זמן בזבחים דף י"ב ע"א ובעוד מקומות. הרי דכיון דאיכא המצווה ביום זה, איכא עניין וחשיבות המצווה לכל היום שלא תיפסל מצד מחוסר זמן. וכ"ש ששייך לומר שכל הלילה שייכת להמצווה דאכילת פסח ומצה, לעניין ששייך להצריך שתהא לו בה טעם הפסח והמצה שאכל לקיום מצוותו. ולכן פשוט וברור שאף להתוס' שפוסקים כראב"ע, אסור לאכול אחר אפיקומן כל הלילה, כמנהג כל הדורות שלפנינו. וגם תירוצו על שמברכים בלשון על אכילת, תמוה קצת. דהא לא מתורץ זה אלא לראב"ע ולא לר"ע, שלר"ע מצוות האכילה היא באמת כל הלילה, ולא בנקודה מסוימת שבה נאמר שצריך שהפסח יהיה נאכל כבר. והא אף לר"ע מברכין בעל, דהרמב"ם הא פסק כר"ע, ומפורש בפ"ח ה"ו - ז מחו"מ דמברך על אכילת הפסח ועל אכילת מצה ועל אכילת מרור. וגם האב"נ עצמו כתב שתירוצו הוא לראב"ע, והקושיא הא גם לר"ע, דגם הרמב"ם בהא סובר שמברכין בעל. וצ"ע כל דברי הגאון בעל אבני נזר בתשובה זו.

ט. באנק שמשלם ריבית יומית, אם הריבית לשבת חשובה כניתנת בהבלעה מחמת שהבאנק משלם ריבית רק על פיקדון לזמן ממושך

ובדבר מה שכתבתי באג"מ או"ח ח"ד סימן נ"ט, בבאנק שמשלם ריבית לפי סך הימים שהיו בהבאנק, שבעצם היה זה אסור מאיסור שכר שבת. ורק מחמת שאצלם חושבין היום מחצות לילה עד חצות לילה, שאיכא איזה שעות מחול שהוו תשלומי הריבית גם עלייהו, שנמצא שהוא בהבלעה, יש להתיר. שלכן כששבת ויו"ט סמוכין, יש לאסור רק מליטול בעד יום הראשון שהוא מחצות לילה דראשון עד חצות לילה דשני, אבל על יום השני מותר, בשביל שעות אחרונות דהן חול. וכתר"ה העיר שיש טעם להתיר לגמרי, משום דהבאנק לא מעוניין בריבית של יום אחד אלא בהמשכת ריבית דהרבה זמן, ולא היו מקבלים כלל על יום אחד. וא"כ אף שמשלמין בחשבונם על כל יום, הווי זה בדרך הבלעה. וכתר"ה שמע מנכדי הר"ר מרדכי שליט"א, שהוריתי להיתר לאחד שיש לו מושב זקנים ומקבל תמיכה מהמדינה לכל יום ויום, ליקח גם עבור ימי שבת ויו"ט מצד טעם זה שבשביל יום אחד לא היו נותנין, שא"כ הויא תמיכתם על ריבוי הזמן, ורק החשבון בעלמא נקל להם לעשות בחלוקה לימים, שלכן הוא בדרך הבלעה. שא"כ קשה מ"ט לא כתבתי היתר מטעם זה גם בעניין הבאנק, ויהיה מותר ליקח כשיהיו סמוכין שבת ויו"ט גם בעד שני הימים.

הנה אף שלכאורה צדק כתר"ה, אבל כשמעיינין איכא חילוק. דבהא דתמיכת המדינה, מה שלא היו נותנים כשהיה הזקן העני שם זמן מועט כיום ויומיים, הוא משום שתמיכתם זו היתה רק סך קטן שבעל המושב זקנים היה מקבלה אף בלא תמיכתם, אף בשביל סך הקטן שהיה נותן לו הזקן בעצמו או קרוביו ומכיריו, ואולי גם היה בעל המושב זקנים מחזיקו שם בחינם בשביל שם טוב. ורק כשאיכא זמן גדול שהוא סך גדול, שא"א לבעל מושב זקנים לקבלו בדרך אחרת, משלמת לו המדינה. ונמצא שאין זה מצד ריבוי הימים, אלא מצד ריבוי ההוצאה. שלכן אין תמיכתן נחשבת על הימים, דהימים הם רק גורמים לריבוי ההוצאה עי"ז. והרי ודאי אף ביום אחד שהוא הוצאה גדולה, כגון שהיה חולה והוצרכו לעשות לו ניתוח שעלה זה סך גדול, ישלמו זה מהמדינה. שלכן אף סתם ההוצאה מה שאין משלמין מהמדינה לזמן קצר, הוא משום דבהוצאה קטנה אין רוצים לתמוך, משום דרוצין וסומכין שבעל המושב זקנים יקבלהו גם בלא תמיכתם. ולכן אף שאח"כ כשהתחילו לתמוך מחשבין לפי הימים, הוא חושבנא בעלמא.

אבל ענין הריבית דהבאנק, הא הוא ודאי על כל יום ויום ששייך להרוויח בהם. ומה שלא היו מקבלין כשהיה רק על זמן קצר כיום ויומיים, הוא משום שאין רוצים לטרוח

בעד שכר מועט, ולפעמים הוא גם הפסד, דטיפול העובדים שם יעלה שכרם יותר מרווח הריבית שיהיה בעד היום. אבל עכ"פ בהונח הכסף בבאנק סתמא, ואף בפירוש על ימים רבים, הוא בעצם ובהכרח כפ"מ שדרכם לשלם, שהוא עכשיו לפי סך הימים שיהיו המעות בהבאנק, שהוא לכל יום ויום, אף כשאין לו רשות ליקח משם המעות, וכ"ש ביש לו רשות ליקח משם. דלכן נמצא שלימי שבת ויו"ט הוא כשכר שבת, שהוצרכתי להתיר רק מחמת דחושבין התשלומין ליום המדינה שמתחיל מחצות הלילה, והויא בהבלעה מצד שעות דחול דמוצ"ש עד חצות. דלכן בשבת ויו"ט סמוכין, יש לאסור מליטול בעד יום הראשון כדכתבתי שם. וגם יש עוד טעם להתיר במושב זקנים, שכל המלאכות שצריכין לעשות להאכילה, אף ההבאה מן השוק, הוא רק בששת ימי החול. וכמובן אף אם יזדמן שלא יוכל לאכול, הרי צריכין המדינה לשלם מאחר שהוכן לפניו. ונמצא שהמעות הם צריכין לשלם בעד ששת ימי החול, להמזונות שהיו מתקלקלין. ואף שאיכא גם מזונות שלא מתקלקלין, שהחיוב עלייהו רק כשאוכלם בשבת, הרי איכא הבלעה. אך אין צורך לזה דטעם הראשון הוא טעם נכון.

והנני ידידו ואוהבו בלו"נ, מוקירו מחותנו, משה פיינשטיין.

סימן לט

תיקון סכך ודפנות, נויי סוכה, וניקוד תיבת והו שבהושענות

י"ד מרחשוון תשמ"ב. מע"כ חתני כבני הרב הגאון מוהר"ר משה דוד טענדלער שליט"א, שלום וברכה לעולם.

[א]. בשיטות הראשונים בפירוש מפקפק שאיתא במשנה, שהוא תיקון תקרה של כל השנה הכשרה לסכוך, לסכך

הנה סוכה שדרו בה כל השנה, והסכך הוא סכך שלא שייך בו גזירת תקרה, אבל צריך לתקנה שלא תהא פסולה מדין תעשה ולא מן העשוי, שהתיקון הוא לכו"ע במפקפק. ופרש"י בסוכה ט"ו ע"א בפירוש מפקפק, סותר ומנענע את כולן. וכוונתו בסותר שכתב הוא שתולשן מחיבורן, שאיירי בנעשו הנסרים תקרה להבית שהדרך הוא לחברם ממש במסמרים וכדומה מענייני חיבורין אחרים להבית. דכשהן בחיבורן לא יועיל שום תיקון, לא מצד שאין מסככין במחובר, שכתב רש"י בסוכה דף י"א ע"א ד"ה פסולה בפסול דהדלה עליה את הגפן, שהוא דווקא במחובר לקרקע ע"י השרשה כאילן, ולא בתלוש ולבסוף חברו כחיבור התקרה לבית, כדאיתא בב"י ובב"ח באורח חיים סוף סימן תרכ"ו מתרומת הדשן, ולכן סכך כשר המחובר במסמרים לבית כשר. אבל כאן שהיה תקרה

לדירת בית שדרין בה כל השנה שזה הא הוא ודאי פסול, שלכן צריך לסתור מחיבורן להבית דהוא להסיר המסמרים. והוא הדין אף שלא היה חיבור אחר חוץ מאשר מצד הבניין גופיה, שכותל הבניין ממש מחברן (דהיינו שאין הנסרים מחוברים ע"י מסמרים אלא במה שקבועים במקומות העשויים לכך בכתלים), שצריך להוציאן מחיבור הבניין. ולכן לא הזכיר רש"י דהוא הסרת המסמרים, דהעיקר הוא שיסיר החיבור ממש שנתחבר כדרך תקרה לבית. אבל אף שסילקן מחיבורן והוו מעתה סכך כשר, הא צריך גם מעשה סיכוך, ולא סגי במה שנמצא שהוא מכוסה בסכך כשר, מקרא דתעשה ולא מן העשוי. ולכן כתב רש"י דמנענע את כולן, היינו דצריך לנענע את כולן ולא סגי במשהו, ואפילו בד' טפחים, להכשיר את כולן. ואפילו נענע שיעור סוכה ויותר לא מהני להכשיר יותר מזה, דהוא כמו בחוטט בגדיש דלא מהני על יותר, כמפורש בשולחן ערוך אורח חיים סימן תרל"ה שאיתא שם, ואם הגדיש גדול ולא הניח אלא חלל טפח במשך שבעה, ושוב חקק בה הרבה ועשה בה סוכה גדולה אינה כשרה כולה ע"י משך ז' שהניח תחילה, והוא מטור בשם אבי העזרי שם. דלכן מצריך רש"י שינענע את כולן, מאחר דגם פסול זה דהיינו הנסרים שהם היו פסולים משום שהיו תקרה לבית, עכשיו שהוכשרו על ידי סתירתן מחיבורן הוי פסולן משום תעשה ולא מן העשוי, כמו בחוטט בגדיש שמפורש בדף י"ב ע"א שהוא משום תעשה ולא מן העשוי.

וכתב במשנה ברורה סימן תרל"א ס"ק כ"ד שכן סובר גם הרמב"ם בפירוש המשנה שכתב מפקפק פי' שיעקור אותן ממקומן ומן המסמרין התקועין בהם, דמזה משמע דצריך לנענע את כל הנסרים. ומה שלא הביא מלשון הרמב"ם סוכה פרק ה' הלכה ח', שכתב לפיכך אם פקפק הנסרים והניד המסמרים לשם סוכה הרי זו כשרה, דג"כ מפורש שצריך לעשות התרתי, אולי הוא משום שלא פי' בהלכותיו מהו זה פירוש פקפוק.

ואף שבלשון מפקפק איכא תרוייהו שהרי במתני' נאמר רק מפקפק בלבד, ומפרשי רש"י והרמב"ם שאיכא בזה תרתי, נראה דאין זה תרתי. דמפקפק הוא נענוע של הנסרים בהגבהתן למעלה, שבשביל זה אם תקועין במסמרים ובשאר ענייני חיבורים מוכרח לעקור אותן מהחיבורים שיהיו ראויין לטלטלן ולהגביהן. ואף שא"כ לא הי"ל להרמב"ם בהלכותיו להזכיר אלא רק שמפקפק הוא שיעקור אותן ממקומן, וממילא ידעינן דאם הם קבועים במסמרים ואינו יכול להגביהן ולנענע אותן מצד קביעותן, צריך להסיר המסמרים. מכל מקום הוא משמיענו שאף אם יכול להגביה ולנענע מעט גם כשלא הסיר המסמרים לגמרי, משום שהם מסמרים ארוכין, וכשהוציא החצי מאורכן יכול להגביהן ולנענען מעט, נמי פסולין לסכך, ולא יועיל נענוע זה להכשירן, דעדיין לא יצאו

משם תקרה להבית שהיה עלייהו תחילה. דאף שכשרה כשיסככו בסכך שחיברו לסוכה כדכתבו הב"י והב"ח בשם תה"ד דבתלוש ולבסוף חברו כשר לסכך, פסולין נסרים אלו מחמת שנעשו תקרה להבית. וכיוון שמחוברין להבית עדיין, אף שאפשר להגביהן ולנענען בעודם מחוברין לא נסתלק שם תקרה מעלייהו. שלכן מצריך הרמב"ם להסיר המסמרים מחיבורן להבית, דהוא שלא יישארו תקועין בהן כפי מה שהיו נכנסין לתוך כותלי הבית אף לא במקצת. וזהו כוונתו בהלכותיו מה שכתב אם פקפק הנסרים, שהוא הגבהתם ממקומן כדכתב בפירושו למשנה. ומה שכתב עוד והניד המסמרים, היינו דאף שלא הסירן ממש מהכתלים אבל הם נדים שם מחמת שכבר נעקרו מעומקם, ואף שעדיין נמצא חלק מהן בכותלי הבית הם נדים שם ולא יוכלו לעכב מלהגביה הנסרים לגמרי משם, סגי. ומשמע שאף אם לא כל איש יכול להוציאם, אלא דווקא איש בריא יותר מסתם אינשי נמי סגי. וזהו מה שכתב לשון אחר בהלכותיו מאשר בפירושו במשנה, וכתב פקפק הנסרים והניד המסמרים שהוא פסק ההלכה למעשה לפי תמצית פירושו במשנה (שבפירוש המשנה כתב עיקרו של דין שהוא עקירת הנסרים, אבל כשפסק הלכה למעשה הוסיף שאין צורך בעקירת המסמרים לגמרי מן הכותל אלא רק בהנדתם כמו שנתבאר).

אבל הרא"ש כתב בסימן כ"ט בסופו, מפקפק את כולו שמסיר את המסמרים שהיו קבועין בהן. שמשמע שבזה סגי אף בלא נענוע כדפי' בקרבן נתנאל אות א'. והוא דלא כרש"י והרמב"ם שמצרכי שגם יעקרם ממקומם, דזהו עיקר פירוש מפקפק לרש"י והרמב"ם, והסרת המסמרים הוא עניין המציאות שא"א בלא זה. ולהרא"ש נצטרך לדחוק בלשון מפקפק, ולפרש עניין התעסקות בהן, שגם הסרת המסמרים הוא איזו התעסקות, וממילא לא הווי מן העשוי. ועיי"ש בק"נ שכתב בסוף שנוכל לומר שס"ל כדעת רש"י, אלא דקמ"ל עם היות שהמסמרים רפויים ויוכל לנענע הנסרים, מ"מ לא מהני נענוע בלי הסרת המסמרים. וזה ודאי דוחק גדול שלא ינקוט הרא"ש את העיקר שהוא הנענוע, דהא לא הזכיר פרש"י כלל, משמע דהוא משום שרק הסרת המסמרים מצריך ולא יותר. שלכן לא הוזכר נענוע בקיצור פסקי הרא"ש, ובטור סימן תרל"א מפורש שפירוש מפקפק הוא רק זה שיסיר כל המסמרים לשם עשיית סוכה. שהרי כתב בית המקורה בנסרים שאין עליהן מעזיבה ובא להכשירו לשם סוכה, די בזה שיפקפק פי' שיסיר כל המסמרים לשם עשיית סוכה. הרי מפרש שזהו פירוש מפקפק, וא"כ לא שייך להצריך יותר. דבשלמא בלשון הרא"ש שלא כתב תיבת פירוש, אפשר לפרש שעל תיבת מפקפק סמיך על פרש"י שהוא לנענע אותו, אך שמוסיף מסברא דצריך גם להסיר את המסמרים,

דלא מהני הנענוע כשהן עדיין בחיבורן להבית שהיה לשם תקרה. אבל הטור שכתב שמפקפק דתנן פירושו הוא שיסיר המסמרים, הרי לא שייך להצריך יותר מזה, שהרי לא תנן שצריך יותר מפקפוק. וגם אם נימא שהיה מצריך הטור גם לנענע אחר שהסיר המסמרים, אין להצריך שיסירם לשם סוכה, דהא בהסרת המסמרים לא נעשה מעשה הכיסוי אלא דהכשירם לסיכוך, אבל מעשה הסיכוך הוא הנחתם במקומם אחר שנענע ועקרם ממקומם שרק אז יש לו לעשות לשם סוכה, ואיך כתב הטור שיסיר המסמרים לשם עשיית סוכה. ולכן ברור שלהטור סגי בזה שמסיר את המסמרים אף בלא שום נענוע, וא"כ הוא משום שמפרש כן גם בכוונת אביו הרא"ש.

ומה שכתב הקרבן נתנאל בסימן כ"ד אות ת' ליישב מה שפסקו הרא"ש והטור שדי במסרת המסמרים, שבהסרת המסמרים מנענע הנסרים בלי ספק, ולכן מתכשרת הסוכה על ידי הסרת המסמרים, מה שאין כן בהתרת חבילת קנים המונחת על הסוכה, שאין כל הקנים מתנענעים על ידי זה, אין כוונתו לנענוע ממש שהוא עקירה ממקומן שהוא דווקא ע"י הגבהתן, אלא הוא רק נענוע קצת שהוא אף כשהן במקומן, דהא כתב שם שהוא דלא כרש"י. ואם הוא נענוע ממש הרי הוא גם כרש"י. אך אף שהוא רק נענוע קצת בלא עקירה ממקומן, סובר שיש לחלק מחבילה שהניח על הסוכה אף אחר שהתיר את האגד, שלא מתנענעין עי"ז כלל, עיי"ש. אף שלא מובן כל כך במה שסובר שיוכשרו בנענוע בעלמא בלא עקירת ממקומן. ומה שכתב שהוא דלא כרש"י, אף שרש"י לא כתב אלא סתם מנענע, ולא שיעקור אותן ממקומן, שלכן היה שייך לפרש ברש"י נענוע בעלמא כדפירש ברא"ש, מכל מקום דמאחר דכתב רש"י סותר שממילא איכא גם נענוע לסברא זו דהק"נ, ומ"מ כתב גם ומנענע, הרי בהכרח שמצריך שאף אחר שסתר החיבור דהנסרים להבית שגם נתנענעו ע"י זה, לא סגי להכשיר אלא דווקא ע"י שינענע יותר, משום דמצריך רש"י שיעקרם לגמרי ממקומם כדכתב הרמב"ם.

והשו"ע פסק בזה (סימן תרל"א סעי' ט') כהרא"ש והטור, שסגי בהסרת המסמרים לשם סוכה. והוא אולי משום דכיוון דהרמב"ם בהלכות לא פירש שהפקפוק הוא עקירת הנסרים ממקומן, ואף על המסמרים שהזכיר לא כתב שיעקרם אלא שיניד אותם, חזר בו ממה שכתב בפירושו למשנה, שצריך שיעקור את הנסרים ממקומן ומן המסמרים התקועים בהם. אלא מכאן שבהלכותיו מפרש כהרא"ש שמפקפק הוא רק על המסמרים. ועוד מיקל מהרא"ש שכתב דצריך להסיר המסמרים, והרמב"ם סובר שאף אם לא הסירם לגמרי אלא שהנידם ונשארו מחוברין רק בחבור רפה כשרים. ולכן פסק בשו"ע כהרא"ש לחומרא שצריך שיסיר לגמרי. אבל הוא דוחק גדול לומר שחזר בו הרמב"ם מפירושו.

אלא שהוא כדפירשתי שפסק בהלכותיו כמו שכתב בפירושו, וא"כ הוא כפרש"י. שלכן יש לעשות למעשה כרש"י וכפי' הרמב"ם במשנה כדכתב המשנה ברורה, ויש לפסוק למעשה כוותייהו.

[ב]. הגדרת פסול סוכה שדר שם כל השנה, ודין לא מן העשוי בסוכה כזו

ולפי מה שכתבתי אליבא דרש"י והרמב"ם, שמה שהיו הנסרים תקרה להבית הוא פסול בסכך, וצריך מתחילה לסלק אותן מחיבורן להבית לסלק מהם שם תקרה, ויעשו בזה סכך כשר. אבל אף שנעשו הנסרים סכך כשר, עדיין לא סגי. דהא אף סכך כשר שהיה מונח בעלמא על כותלי הסוכה לא נכשרה בזה, משום שצריך מעשה סכוך לשם סוכה, מקרא דתעשה ולא מן העשוי. כדאיתא בדף י"ב ע"א דבהניח חבילי קש וחבילי עצים על סוכתו כדי לייבשן, שפסולין משום תעשה ולא מן העשוי. שלכן אף אחר שהסיר אותן מחיבורן, צריך לעוקרן ממקומן ולחזור להניחן לשם סוכה. ולפי זה אין להועיל גם הרחקת הסכך מן הכותלים ג"ט לעשותה סוכה פסולה במקום לעקור הנסרים מן הכותל, דעדיין לא נסתלק מהם שם תקרה בזה שבלא הגבהתן ועקירתן ממש מן הסוכה הניען ממקום למקום. אלא צריך דווקא לעוקרן לגמרי מגג הסוכה, שהוא דווקא כשיגביהם למעלה.

ולהרא"ש והטור ושו"ע דסגי בהסרת המסמרים לשם סוכה, הוא משום דמה שהיו תקרת הבית סברי דאינו פסול בהסכך. אלא משום דמצוותו היא שלא יישן ויאכל בבית שדר שם כל השנה, אין ישיבה תחת מה שנחשב תקרה קבועה לבית חשובה ישיבה בסוכה, אבל אין כאן פסול בעצם הסכך. וכיוון שסילק המסמרים שהם עשו בהנסרים הקביעות שדרך לעשות בתקרות בית, ליכא שוב הפסול. ואף שגם להרא"ש והטור כשדר כל השנה בבית שמונח עליו נסרים בעלמא בלא שום חיבור להבית, ואף בעשה הגג מתבן וקש וענפי אילנות, פסולה לסוכה. כמפורש בדף ח' ע"ב, שא"ר לוי משום רבי מאיר, שתי סוכות של יוצרים זו לפנים מזו הפנימית אינה סוכה, דכיוון שהיא דירתו כל השנה הוא ביתו.

והא דכתב רש"י (ד"ה פנימית אינה סוכה) ואע"ג דלא בעינן סוכה לשם חג דהא כב"ה קיי"ל וכו', הכא אינה סוכה דלא מינכרא מילתא דלשם סוכה הוא דר בו דהא כל ימות השנה דייר התם, וכן איתא לשון זה בטור וש"ע סימן תרל"ו סעיף ב', ברור דאין כוונתם בנתינת הטעם דלא מינכרא דלשם סוכה הוא דר, דהוא רק איסור דרבנן משום מראית העין. דהא אמר בלשון הפנימית אינה סוכה, דלשון זה פירושו שמדאורייתא נמי אינה סוכה, כמפורש בגמ' בדף י"ב ע"ב (התם דקתני אינה סוכה, אפילו דיעבד מדאורייתא

נמי אינה סוכה). ולשון הר"ן (ד' ע"א מדפי הרי"ף ד"ה שתי סוכות) הוא הפנימית אינה סוכה אם בא לישב בתוכה בחג לשם סוכה אינה סוכה, משום דעבידא לדירה והויא לה כבית ואיכא משום תעשה ולא מן העשוי, כלומר ולא מדבר העשוי לאוצר ולדירה ולא לצל. הרי מפורש דהוא מדאורייתא. ולא הביא לשון רש"י דהוא משום דלא מינכרא מילתא, ולומר דהוא פליג ע"ז וסובר דהוא משום דעבידא לדירה והויא לה כבית ואיכא משום תעשה ולא מן העשוי, וגם לאסוקי דפסולה מדאורייתא, אלא ודאי משום דברור ופשוט להר"ן דגם לרש"י היא פסולה מדאורייתא. אבל כוונתו הוא ליתן טעם מה שדירתו של היוצר כלי חרס בטל ממנה שם סוכה, אף שמה שסיכך לא היה כדרך עשיית גג לבית שמסככין באופן קביעות שהגג הוא מחובר להבית, וניכר מזה שאין צורך לו בדירת בית, אלא שלעולם דירתו שם היה אף כשלא היה מסוכך כלל, אלא שסיככו רק להגן עליו מן החמה. שלכן אף שדר שם כל השנה לא שייך שיתחשב בית בשביל דירתו, כיוון של"ד לבית דסתם אינשי, דאין דרים בקבע אלא בבית שגגו הוא שמירה מכל דבר, גם מגשמים ומצינה וגם מגנבים וליסטים. שלכן פרש"י טעם על שגם דירה דכל השנה כזו מחשיב זה לבית, משום דלא מינכרא מילתא דלשם סוכה הוא דר בו. דמחשבתו וכוונתו לשם סוכה לא ישנו המציאות, שישיבתו ואכילתו ושינתו במקום זה הוא בביתו ממש כמו שהיה עושה כל השנה.

ובפסול כזה דישיבה כמו בביתו דכל השנה, דהוא הפסול היחיד לדעת הרא"ש הטור והש"ע בנסרים המחוברים לכותל, יסברו הרא"ש והטור והש"ע דהוא דווקא כשלא עשה שום מעשה, דמחשבה בעלמא שעל אלו שבעת הימים יהיה הסיכוך שעליו לשם סוכה אינו כלום. אבל כשעשה מעשה לסלק חיבורם, דסילק המסמרים ועשאם באופן שלא היה כן בכל השנה שהיה אז בית, וליכא שוב הפסול, סברי דכשרה וליכא בזה משום תעשה ולא מן העשוי. משום דהכיסוי שהיה מתחילה אף שהיה בשביל דירת כל השנה, הוא נחשב כיסוי לצל, שגם זה הוא מעיקרי צורכי בית, אך שנפסל מצד כל השנה, שע"ז סגי בסילוק כל מה שעשה בשביל צורך דכל השנה. שהוא במה שחיברן להבית, שהוא צורך לדירת כל השנה, שיש הרבה ימי גשמים ושלגים וצריך שמירה מגנבים וליסטים וכדומה.

וכשדר כל השנה בסכך שהניח רק בשביל צל להגן מפני החמה, שג"כ נפסל כהא דסוכה פנימית להיוצר כלי חרס, לא יוכשר גם מן התורה אף להרא"ש וטור וש"ע אלא דווקא שיעקור כל הסכך ממקומו ולחזור ולהניחו לשם סוכה כמו לרש"י והרמב"ם. ומשמע כן במג"א סימן תרל"ו סק"ג, שכתב על הא דבפנימית אינו יוצא, ואם הגביה הסכך וחזר

והניחו שרי. דמשמע דווקא כל הסכך. וכדאיתא כן במ"ב סק"ט, שכתב וחידוש בעלמא לא מהני בזה, כיוון שהיה דירתו ממש כל השנה שאכל ושתה וישן שם. והוא אף להש"ע דפסק כהרא"ש והטור, שבנסרים סגי בהסרת המסמרים. דסוכה הפנימית דיוצר, כיוון דהיתה כל השנה מסוככת בלא חיבור, ולא שייך להכשירו אלא בהגבהת הסכך, נמי לא שייך להכשיר כל הסוכה בשביל מקצת שהגביה וחזר והניח, אלא דווקא בהגבהת כל הסכך ולחזור ולהניחה, והוא ברור ופשוט.

הנה מסתבר דהא דהפנימית ביוצר כלי חרס אינה סוכה, הוא אף שעשה סוכתו הפנימית למלאכתו ולמכירה בתמוז ובאב, אף שהוא סמוך לחג. מאחר שנעשה לאכילת כל השנה, וידוע שזהו דירתו לכל השנה. ואולי גם בתוך שלושים לחג נמי אינה סוכה, דכיוון שיש לו החיצונה שבכל השנה לא יאכל ויישן שם, שהיא תהיה ראויה לסוכה דחג למצווה, אין לנו לומר שעשה אף הפנימית לחג הסוכות הראשון שלאחר בנייתה, כיוון שאין לו צורך בה לסוכה דמצווה. ולכן סתם ר' לוי משום ר"מ דינו.

וראיתי במ"ב סימן תרל"ה עמ"ש בשו"ע, סוכה אע"פ שלא נעשית לשם מצווה כשרה, והוא שתהיה עשוייה לצל כגון סוכת עכו"ם, בביאור הלכה ד"ה כגון סוכת עכו"ם, שכתב ודע דרש"י פי' על סוכת נכרים, שעשויים לדור בימות החמה, משמע מזה דדווקא כשדר בה כל השנה הוא דנקרא לשם דירה ולא באופן זה. ולכאורה הוא משום דלצל שהוא להגן מן החמה, לא שייך אלא כשעשה לדור בה בימות החמה. אבל כשעשה לדור בה בימים הקרים, שאז כל העולם דרים דווקא בבתים שמסוככים בנסרים קבועים ובמעזיבה, אם נמצא אחד שעשה רק סוכה בסכך שאין מגין מקור ומגשמים, אין לנו לומר שעשה זה להגן מן החמה ולכן תוכשר סוכה זו מחמת שהיא עשוייה לצל, אלא אנו אומרים שעשה כן לטעמים אחרים שפסולין לסוכה, וצ"ע בכוונתו.

[ג]. מחיצה העשוייה מיריעות קשורות היטב ומשגיח שלא יינתקו

הנה בדפנות, אר"א בר יעקב בדף כ"ד ע"ב כל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה אינה מחיצה. ואיפסק כן ברמב"ם פ"ד מסוכה ה"ה. וכן הוא בטור וש"ע סימן תר"ל סעיף י', ומסקי דעל כן אין נכון לעשות כל המחיצות מיריעות של פשתן בלא קנים אע"פ שקשורין בטוב, זימנין דמינתקי ולאו אדעתיה, והו"ל מחיצה שאינה יכולה לעמוד בפני רוח מצויה.

ומסתבר שלאו אדעתיה אין הכוונה משום דיזדמן שלא יראה שהתנתקו, אלא אף שיראה, אפשר שלאו אדעתיה יהיה אז שצריך להפסיק אכילתו ולקושרן. דמאחר דהוא ראה וידע שהם קשורין, יסיח דעתו מלהשגיח על זה, שלכן אף שיראה לא ישים על

ליבו להפסיק אכילתו בשביל זה. וגם בלא שימת לב, אפשר שגם לא יראה כלל. שלכן בכל אופן אף כשיהיו מקושרין בקשרים המצויים כנגדו, יש לחוש דלאו אדעתיה יהיה כשיארע דמינתקי לידע שצריך להפסיק מלאכול. שאף שיודע הדין, הא צריך להשים אל ליבו, מכיוון שבשעה שהתחיל לאכול היו קשורין והיה רשאי לאכול, היה בדעתו שוודאי יהיה כן זמן גדול הרבה יותר משישהא באכילתו, ויסיח דעתו מלחוש לזה שאפשר דמינתקי. ואפילו אם יעמיד שומר, אפשר יסיח השומר דעתו.

ולא דמי לבהמה קשורה שעושין ממנה דופן, בסעיף י"א, שאף שלא נחשב לענין נזיקין שמור בשור קשור (כדאיתא בב"ק ט' ע"ב) משום שדרכו לנתוקי, מכל מקום זהו דווקא כשמסר לחרש שוטה וקטן ולא שמרו בן דעת, משא"כ בשמרו בן דעת כשהוא קשור דלא שייך שלא להרגיש כשיברח השור. והט"ז בס"ק י"א שדימה יריעות קשורין לבהמה קשורה, וכתב שלכן בדופן אחת יש להכשיר ביריעות כמו בבהמה קשורה, והא דאיתא שאין נכון לעשות כל המחיצות מיריעות קשורות, הוא בכל המחיצות דווקא, וה"ה בבהמה, לכאורה תמוה. ומטעם זה אפשר חולקין הרבה מרבותינו האחרונים עליו, כדהביא המ"ב בסק"נ שאף מחיצה אחת אין לעשות מיריעות, ובשעה"צ הביא מא"ר כהטעם שכתבתי. ואפשר שטעם הט"ז הוא לעניין דנחשב דבר מצוי גם שבהמה מינתקא, וממילא היא מחיצה פסולה לגמרי, דהוא כמחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה שאינה מחיצה, כדאר"א בר יעקב בדף כ"ד ע"ב לכו"ע, ופסולה לסוכה אף כשעדיין קשורה. ולכן לא שייך לחלק מצד שבבהמה ירגיש יותר מביריעות. שרק כשלא היה עניין פסלות הסוכה בזה, אלא לעניין שמא לא ירגיש ויאכל בסוכה גם אחר שיינתק הקשר, היה שייך לחלק דבבהמה ירגיש יותר מכשירגיש ביריעות. אבל לענין פסלות הסוכה מטעם שהוא כרוח מצויה דמינתקי, ופסולה מטעם זה אף כשעדיין קשורין, ליכא לחלק. ונצטרך לומר לפ"ז להט"ז, בטעם מש"כ שדופן שלישית כשרה בין בבהמה בין ביריעות, דבדופן שלישית איכא קולא מדאורייתא בדין המחיצה. היינו דבשתי דפנות שהחמירה תורה שהרי הצריכה שיהיו על כל משך הסוכה, אינן כשרות אלא כשלא יהיה מצוי כלל שייסתרו, אלא באופן דלא שכיח כהא דרוח שאינה מצויה. אבל דופן שלישית שהקלה תורה לעניין הכמות, דסגי בטפח, איכא קולא גם באיכות המחיצה לעניין זה דסגי כשהיא מחיצה הראויה לעמוד ברוח מצויה מצד הרוח ממש (דהיינו שמצד האופן שהמחיצה בנויה עתה היא עומדת ברוח מצויה). אבל כשיכולה לעמוד בפני הרוח מצויה, אך שיש לחוש לסתירה מצד מעשה, כהא דשור קשור שמצוי שע"י מעשה השור לנתק עצמו ייסתר הקשר, וביריעות קשורין נמי לא שייך שיותר הקשר

בלא מעשה, אלא שמצוי דיותר הקשר ע"י חיכוך ומשמוש אינשי ותינוקות, ואף ע"י חיכוך בהכותל ואיזה דבר כשולחן וספסל שסמוך להיריעה וכדומה, כשרה מחיצה זו. וניחא לפ"ז מה שמסיק הט"ז, וכמו שאיתא בסעיף ב', אף שלא הוזכר שם כלום ששייך לחששות דסתירה בדפנות, דאיתא שם דפנות הסוכה אם היו שתים וכו' עושה דופן שיש ברוחבו יותר על טפח וכו', אבל הוא לעניין מה שדופן השלישי הקלה תורה. ומדויק לפ"ז מה שכתוב בש"ע גבי יריעות זימנין דמינתקי ולאו אדעתיה והו"ל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה, והוא לשון הטור בשם רבנו פרץ. שלכאורה תמוה מאד, הא מה שמחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה אינה מחיצה הוא מדיני מחיצה מדאורייתא לכל דבר שצריך שתהיה מחיצה, כלשון רב אחא בר יעקב סתם דאינה מחיצה, כמפורש בגמ' שמקשה עליו ממחיצות שנאמרו לענין שבת. וגם מפורש זה בהלכות שבת בכל הפוסקים, ברמב"ם פט"ז משבת הט"ו, ובטור וש"ע ריש סימן שס"ב. וליכא מרבותינו הפוסקים והמפרשים מי שפליג ע"ז. שא"כ פשוט וברור שאף שהיה אדעתיה כשמינתקי, נמי אינה מחיצה.

אבל להט"ז יש לפרש שהם שני טעמים לפסול מחיצות ביריעות של פשתן אף שקשרן בטוב מטעם דזימנין דמינתקי. חדא דזימנין דלאו אדעתיה, ועוד דהו"ל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה. וטעם דלאו אדעתיה הוא טעם לפסול ביריעות אף בדופן שלישית שהרי סוף סוף יש לחוש שתפסל הסוכה ולא ידע, וטעם דאינה מחיצה כיוון שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה כזה שאינו ע"י רוח ממש, אלא על מעשה שמצוי במידת רוח מצויה, הוא טעם רק על שתי הדפנות. ואח"כ נקט בסעיף י"א עושים מחיצה מבע"ח, שאין לחוש דמינתקי ולאו אדעתיה, וקאי רק להכשירה בדופן ג'.

ונמצא לפי"ז שגם להט"ז אין לסכך ביריעות קשורות אף בדופן שלישית, מצד החשש דשמא מינתקי ולאו אדעתיה. אבל פסול גמור מטעם דאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה ליכא, ורק בבהמה קשורה מכשיר ממש בדופן שלישי. ועיין בשע"ת שהביא משבו"י שיש לומר גם להט"ז דפוסל ביריעות אף בדופן שלישי. ולפי מה שכתבתי הא ודאי יש להט"ז לסבור כן.

אבל יקשה מלשונו, שכתב וצריך לומר דדווקא בכל המחיצות החמיר, שמשמע דבמחיצה אחת יכול לעשות גם מיריעות קשורין, כדכתב המ"ב בסק"נ דעת הט"ז, דמחיצה אחת מן שלוש מחיצות שצריך לעשות בסוכה יכול לעשות מיריעות, וכן איתא בעה"ש. ואולי יש לפרש כוונת הט"ז דדווקא בכל המחיצות החמיר, אף שלא פסל ממש בכולהו אלא בשתיים, אבל מטעם חומרא דחשש שמא יתנתק החמיר גם במחיצה

שלישית, נמצא שכשנוסיף את החומרא על עיקר הדין יהיה אסור בכל המחיצות. משא"כ ההיתר בעשיית דופן מבהמה לא מיירי רק להכשרה, דהוא בדופן ג' אבל בכל המחיצות יהיה אסור מדאורייתא כנ"ל. ויהיה כל המחיצות שכתב הט"ז כפשוטו, שכל ג' המחיצות אין לעשות מיריעות. ולא שפירוש כל הוא לדיוקא, שרק כולן לא יעשה אבל חד מנהון יעשה, דהיא השלישית שהוא דוחק. דאם לדיוקא כתב דדווקא בכל המחיצות החמיר, ונדייק שלא החמיר במקצתן הא יש לדייק דגם שתיים מהן יעשה, שזה הא אינו. והי"ל לכתוב אין לעשות שתי המחיצות מיריעות, ואז נדייק דשלישית מותר. אלא הוא כל המחיצות כפשוטו, שאף השלישית לא יעשה מיריעות. אך שאיכא חילוק לעניין פסול, דבשתיים פסול ובשלישית כשרה כדפירשתי להט"ז. וגם ניחא לשון אין נכון לעשות כל המחיצות מיריעות, שכתב השו"ע, ששייך לפרשו בין על פסול ממש ובין על מה שרק ראוי להחמיר שכולל כל היריעות. וכן צריך לפרש אליבא דהט"ז וכהשבות יעקב אליביה, והוא כהכרח אליבא דהט"ז.

ולהאחרונים החולקין על הט"ז, וסברי דביריעות אף בשלישית לא יעשה, וליכא שום חילוק בין השלישית להשתיים, ובבהמה נמי אין חילוק ואף לכתחילה יכול לעשות גם בכל המחיצות בבהמה קשורה, צריך לומר דאין זה מצוי שהבהמה ע"י מה שדרכה לנתוקי יינתק הקשר ותוכל לברוח. לא רק לתוס' ב"ק דף ט' ע"ב שמפורש בדבריהם בד"ה שור עביד לנתוקי, ששור קשור הוא שמירה מעולה ליפטר מנזיקין, ורק על ידי חרש דרכו לנתוקי, ולא מעצמו (והט"ז שהקשה מבהמה קשורה שכשר לסוכה, הא לתוס' לא דמיא ליריעות שהרי אין דרכה לנתוקי מעצמה, אולי רק אליבא דרש"י הקשה זה. אבל יש לפרש דקושיתו היא מהא דכו"ע הא מודים בבהמה שכשרה למחיצה, אף רש"י, דהא מפורש בגמ' כ"ג ע"א שכשרה, שא"כ ק"ו ביריעות הקשורים בטוב שהרי אין דרכן לנתוקי בלא מעשה כשור לדעת רש"י, לכו"ע יש להכשיר). אלא לדעת החולקים על הט"ז אף לרש"י יכול לעשות מחיצה מבהמה קשורה, דהא עכ"פ מודה דקשירה לשור הוא שמירה בנזיקין שפטור לר' יהודה (בבא קמא מ"ה ע"ב) שהלכה כמותו, משום שהוא שמירה לרוח מצויה. ור"מ לא פליג עליו בזה שהוא שמירה לרוח מצויה שסגי לדפנות סוכה, אך מחייב בנזיקין מלימוד מקראי דלא פטרה התורה בקרן אלא בשמירה מעולה. שלכן לעניין דפנות הסוכה גם לר"מ היה יכול לקשור בהמה לדופן. ומה שפוסל ר"מ בהמה לדפנות סוכה (בדף כ"ג ע"א) הוא לאביי ור"ז מדרבנן, ואיפרכא להו. ומסיק הגמ' בדף כ"ד ע"א דאר"א בר יעקב שסובר ר"מ שאיכא הלכה במחיצות, דעומדת ברוח אינה מחיצה, או דמחיצה שאינה עשויה בידי אדם אינה מחיצה, ואף שתהיה קשורה

בקשר חזק שליכא ביכולת שום בהמה לנתקה. שלכן לרבנן שפליגי עליו בזה, אלא שכל מחיצה אף שנעשית ממילא ואף שעומדת ברוח היא מחיצה, אם אך יכולה לעמוד ברוח מצויה כשרה לסוכה לכל הדפנות, ולמחיצות דשבת להיעשות רה"י יכולין לעשות אף מבהמה קשורה. ואין שום חילוק לדינא בין דופן השלישי שסגי בטפח, לשתי הדפנות, שלעולם לא חיישינן לנתוקי כלל בבהמה קשורה.

ונצטרך לפרש לשון רבנו פרץ שהעתיקו כן הטור והש"ע, במה שאין לעשות הדפנות ביריעות קשורין, זימנין דמינתקי ולאו אדעתיה והו"ל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה, שלכאורה הא דכתבו ולאו אדעתיה לא הוי עיקר הטעם, להחולקים על הט"ז. דאף אם הוה אדעתיה ולא יטעה לעולם, הא נמי פסולה מטעם דמצוי למינתקא, והויא לה מחיצה שאינה יכולה לעמוד בדבר מצוי שאינה מחיצה. וצריך לומר דהוא משום דהניתוק בקשרים דהיריעות אינו דבר מצוי כל כך כדרך רוח מצויה, אבל מ"מ אינו דבר רחוק כל כך כאונס שלא נצטרך לחוש לזה כלל. דלכן הוא סוכה כשרה מדאורייתא כיוון שהדפנות יכולות לעמוד ברוח מצויה, אבל עכ"פ יש לו לחוש גם לשמא יארע רוח שאינה מצויה ויפיל חלק מהדפנות באופן שתיפסל הסוכה. אך ברוחות ממש אינו נוגע זה, דהא מרגיש כשישנה רוח חזק שאינה מצויה, וידע שצריך לראות המקום שראוי שיפול משם. אבל נוגע זה לדבר המצוי שיתקלקל ע"י חיכוך אינשי ותינוקות - אף שלא מצוי כל כך כרוח מצויה וכשרה הסוכה - כקשרים דיריעות שעשאן לדפנות, דכשרה כל זמן שהקשרים קיימים. אבל כיוון שמזדמן לפעמים שניתרין הקשרים יש לחוש לזה. ומכיוון דכשהתחיל לאכול היו היריעות מקושרין והיתה הסוכה כשרה, כיוון שלא מצוי כל כך לינתק יש לחוש שלא יהיה אדעתיה לעיין אם ניתקו הקשרים שאז היא פסולה אף שהיריעות קיימין, מטעם דאחר שניתקו הקשרים הו"ל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה. שלכן אין לעשות הדפנות מיריעות אע"פ שקשרן בטוב. זהו הפירוש להחולקין על הט"ז בלשון הטור וש"ע.

ועיין בתוס' ב"ק דף כ"ז ע"ב ד"ה ושמואל, דרוח שאינה מצויה הוי כעין אבדה דלא נחשב אונס, וחייב באדם המזיק, ופטור על נזקי ממונו שהזיק, וכן הוא בתוס' ב"מ דף פ"ב ע"ב ד"ה וסבר. ולכן פשוט שאף שהסוכה כשרה כשיכולה לעמוד ברוח מצויה, מחויב לחוש שמא נפסלה הסוכה ע"י רוח שאינה מצויה, וכה"ג בשאר מאורעות כמו התרת קשרים ע"י חיכוך וע"י תינוקות, משום שאין זה אונס ויש לו לחוש לזה, כדביארתי.

[ד]. אם מותר לפרוס בשבת כיסוי פלאסטיק על הסכך להגן מפני הגשם

ובדבר לפרוס כיסוי של פלאסטיק על הסכך מפני הגשמים בשבת ויו"ט, פשוט שמותר וליכא משום בונה, דהא ידוע לכל שיהיה מוכרח להסירו כשיפסוק הגשם כדי לאכול בסוכה. ואפילו אם הוא סמוך לערב והגשם ניכר שימשך עד אחר השבת נמי מותר, כיוון שיהיה מוכרח להסירו אפילו למחר, נמי ליכא משום בונה. ומסתבר דאפילו היא סוכה בעלמא שלא למצווה שלא יהיה מוכרח להסירו נמי מותר, כיוון שדעתו להסירו אחר שיפסוק הגשם, נמי אין בזה משום בונה, מאחר דמצד הבניין רוצה דווקא שלא יהיה מכוסה בפלאסטיק. ואפילו מצד מראית העין לא שייך לאסור כיוון שמניחו רק עתה בשעת הגשם.

אבל כל זה הוא כשמניח הפלאסטיק על הסכך, ולא כשמניח הפלאסטיק למעלה מהסכך על כלונסות אם גבוה טפח מהסכך, וכ"ש כשגבוה יותר. דעשיית אוהל הא אסור, אפילו כשנעשה דרך מלאכתו. כהא דהנוטה פרוכת, שצריך ליזהר שלא יעשה אוהל בשעה שנוטה כדאיתא בסימן שט"ו סעיף י"ב. וכ"ש כשמניח הפלאסטיק למעלה על כלונסות שיש לאסור. ואף שיש לחלק קצת, לומר דבתליית פרוכת צריך אוויר שתחתיה שלא יקמטו הקפלים, אבל הכא אין צורך להפלאסטיק שיהא מונח על כלונסות למעלה מהסכך, דאין שום צורך לאוויר שתחתיהן, כדאיתא ברמ"א בסעיף ז' שהוא מתנאי איסורי אוהל, מ"מ אולי יש קצת צורך לפעמים להפסק האוויר שלכן צריך להניח הפלאסטיק דווקא על הסכך גופיה.

ומצד שלא עמד הפלאסטיק לזה, לא שייך להחשיבו למוקצה. שהרי הוא ממילא כמוכן לזה, כיוון שידוע שאפשר שיהא גשם שיצטרכו לכסות שהפלאסטיק טוב לזה. ובלא זה הא פלאסטיק הוא בדין כלי, שאף אם היה מוכן לדבר מוקצה ואיזו מלאכה יש להתיר, שהרי הוא טלטול לצורך גופו. שלכן ליכא שום חשש ומותר לכסות בפלאסטיק, אבל על הסכך גופיה.

[ה]. אם ניקוד תיבת והו בהושענות הוא בחולם או בשורוק

ובדבר מה שאומרים בהושענות אני והו הושיעה נא, אם הוא בחולם או במלואפום, הנה מנהג העולם הוא לומר והו בחולם. ועיינתי בסדור הריעב"ץ, שכתב אמר יעקב קטן הייתי, ודקדקתי אחר אמ"ה ז"ל, ושמעתי שהיה קורא והו בחולם. וא"כ ידוע לנו שגם החכ"צ ובנו הריעב"ץ שהיו קורין כן. שא"כ ודאי שכל חכמי דורו ודורות שלפניו היו קורין כן, שלכן ודאי אין לשנות. ואף שכותב קטן הייתי, לא משמע שהיה קטן ממש שנימא דאין עדותו של קטן כלום, דהרי הבין להסתפק בזה בשביל שהיה תמוה לו לשון והו בחולם, ולכן דקדק אחר אביו הגאון לידע איך הוא אומר, וראה שאומר ג"כ והו

בחולם כמו שקורין הקהל, וכדחזינן שהוא עצמו סמך על זה. שלכן חזינן שאין זה טעות אצל כל הקהילות, אלא שכן הסכימו חכמי כל הדורות שלפנינו.

ואף בלא זה, לא שייך שיטעו לומר והו בחולם שהיא קריאה משונית, תחת והוא במלואפום שרגילין כל העולם לומר בכל יום ויום, בתפילות וברכות ועניית ברוך הוא וברוך שמו, וכן בלימוד החומש, שכל אחד מישראל למד וקרא כמה פעמים בלא מספר. שלכן ודאי הוא משום שכן לימדום שיאמרו כן בחולם בהושענות, שכל המלמדים ודאי עשו כן מקבלה מדורות שלפניהם. שלכן אף בלא ידיעת טעם אין לשנות.

ובכלל קריאת כל השמות הוא בקבלה איך לקרותם. וגם איכא שמות שסתם אינשי אין יודעין לקוראן, לבד שם המפורש דהויה שליכא לסתם אינשי ידיעה איך לקרותו, ואף להרבה תנאים ואמוראים לא היה ידוע, דהוא מצד הקרא (שמות ג', ט"ו) דזה שמי וזה זכרי, כמפורש בקידושין ע"א ע"א דדריש ר' אבינא דלא כשאני נכתב אני נקרא, וגם אמר רב נחמן בר יצחק מסתברא כמ"ד שם בן ארבע אותיות אין מוסרין לתלמידים אלא פעם אחת בשבוע משום דלעלם כתיב, אלא גם שמות אחריני כגון שם של י"ב אותיות ושם של מ"ב הנזכרים בקידושין שם, הא מפורש כתב רש"י ד"ה שם, שלא פירשו לנו. וכן הוא השמות שיוצאין מג' פסוקים דויסע ויבא ויט, שנקרא שם של ע"ב, שהם ע"ב שמות כל אחד מג' אותיות (רש"י סוכה מ"ה ע"א ד"ה אני והו), יש שלא ידוע איך לקרותן ויש שאיכא קבלה עלייהו איך לקרותן. ושם אני ושם והו איכא קבלה איך לקרותן. שם אני בנקוד תיבת אני, ואולי אף שאני ננקד האלף בחטף פתח, הוי ניקוד דשם אני בפתח ממש, וכדמסתבר כן. ושם והו הוא בקמץ וחולם - ולא במלואפום - כמו שקורין אותו כל ישראל. ותיקנו לומר הושענות בשם זה לר' יהודה (סוכה שם) מטעם דכתבו התוס' (ד"ה אני והו) מטעם קרא דואני בתוך הגולה (יחזקאל א', א') וקרא דוהוא אסור באזקים (ירמיה מ', א'), משום דאף שנקרא בחולם, וגם לא באלף לבסוף דהא הוא שם רק בג' אותיות, משום דעכ"פ כוונת פירוש והו שייך לפרש בו כוונת ופירוש תיבת והוא כשמתפללין הושיעה נא, על הכוונה כביכול שיושיע במה שיגאל אותנו גם לעצמו.

וראיתי מה שהביאו מסדור עיון תפלה שצריך לקרות והו במלואפום, כי פירושו - הוא, כמו שהיה כתוב והוא באלף. וגם כתב כי הוא בעצמו, הוא נמי שם. והביא כן מרבנו בחיי פ' שמות (ב', ב') על הפסוק ותרא אתו כי טוב הוא (וכ"כ עוד בפרשת וירא י"ט, ל"ג על קרא דלילה הוא, ובחיי שרה כ"ד, ט"ו על קרא דהוא טרם כילה לדבר), ומזוהר פ' שלח (פתח ההוא ינוקא ואמר והיה ביום ההוא, דפוס מנטובא קע"א ע"א). אבל אף אם נימא דהוא נמי נחשב משמות הקב"ה, לא שייך זה לשם והו דדווקא בלא אלף לבסוף

ובואו תחלה הוא בחשיבות שם, וגם דווקא בקריאת חולם, עכ"פ שם והו הוא בקמץ וחולם. והוא (מחבר עיון תפלה) לא ראה סדור הריעב"ץ אשר העיד שאביו החכ"צ אמר והו בקמץ וחולם. אבל אף בלא זה הא פשוט שלטעות מקריאת והו במלואפום, לקריאת והו בחולם, לא שייך כלל כדכתבתי, וודאי הקריאה בחולם היא אמיתית ולכן אין לשנות הנוסח שלנו ונוסח כו"ע. ומש"כ בעיון תפלה שם שהוא גם אסור מצד שהוא חירוף, אינו כלום. ועיין בעה"ש סימן תר"ס סעיף ב' שכתב ג"כ שצריך לומר והו במלואפום ולא בחולם, ונמשך אחר בעל עיון תפלה. ולע"ד אין זה נכון לדינא, אלא צריך לומר בחולם כמנהג כל הקהילות כדלעיל.

[ו]. אם יש לעשות נויי סוכה דווקא בדברים שדרכם להשתמש בבית, משום כעין תדורו בעניין נויי סוכה, שיש מי שפרסמו שאין לעשות נוי סוכה מדברים שאין דרך להשתמש בבית, דבעינן כעין תדורו. הנה כעין תדורו לא שייך לעשיית הסוכה, אלא להישיבה, בכל מקום שנדרש זה בגמ'. כהא דתניא בדף כ"ח ע"ב, תשבו כעין תדורו, דכל שבעת הימים עושה סוכתו קבע וביתו עראי, דכלים נאים ומצעות נאות מעלן לסוכה, אוכל ושותה ומטייל בסוכה, ומשנן בסוכה. וכהא דרבי אליעזר דריש מזה שיאכל י"ד סעודות בסוכה, מה דירה אחת ביום ואחת בלילה, ורבנן דרשי לקולא, מה דירה אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל אף סוכה נמי אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל, בדף כ"ז ע"א. ואביי אמר זה לטעם על מה ששומרי גנות ופרדסים פטורים מן הסוכה (כ"ו ע"א). ורבא שאומר טעם דא"א לעשות שם סוכה משום פרצה קוראה לגנב, ופליג שם לדינא על אביי, דהא אמר מאי בינייהו איכא בינייהו דקא מנטר כריא דפירי, דלרבא חייב ואיפסק כן לדינא בטור וש"ע סימן תר"מ (סעי' י') ובכל הפוסקים, הוא דווקא שם מטעם שכתב הר"ן (י"ב ע"א מדפי הריי"ף ד"ה רבא אמר), והובא במג"א ס"ק י"ז, דכיוון דכל השנה הוא דר שם הי"ל לישן שם גם בסוכות באותן כלים שישן שם במשך השנה, דשפיר הוי זה כעין תדורו להזמן שצריך לשמור גנות ופרדסים. ואביי סובר דכעין תדורו הוא לסתם דירה, ולא למה שישן שם מפני ההכרח. [ומש"כ הר"ן כיוון שכל השנה הוא דר באותן הבתים שבגנות, ה"ה כשדר השומר כל השנה כשהוא ישן בחוץ בלא שום בית, נמי היה שייך לחייב לרבא לישב בסוכה במקום ששומר, שמינטר כריא דפירי חייב אף שכל השנה דר שם בלא בית כלל, וכלשון המג"א שלא הזכיר זה שדר בבתים, אלא כתב שהוא דר שם, וצ"ע על מה שהר"ן כתב זה. ואולי לרבותא, שאף שבכל השנה דר שם בבית שנבנה שם, אין לחייבו בסוכה. משום שאולי יסמוך הגנב על מה שאיכא מצווה בישיבה דסוכה, שיחשוב שבשביל זה ישהה שם יותר זמן בכל פעם שיושב בסוכה, ויספיק לגנוב].

ופשוט שגם התוס' (ד"ה פרצה) שכתבו שמה שחלק רבא בטעם פטור השומרים לאו משום דלית ליה לרבא דרשא דתשבו כעין תדורו, נמי מודים דדווקא בכאן פליג רבא כמו שהתבאר, אלא שלא אסקו זה. אבל לא שייך זה לבניין הסוכה, דאף לכתחילה עושה דפנות הסוכה מדברים שאין עושין בית קבוע, אף כזה שהוא רק לימות החמה בלבד. וכן הוא לעניין עשיית נוי וקישוטים, שלא שייך זה. דאף מי שאינו רגיל לקשט כותלי ביתו, אף לא לשבת ויו"ט, יש לו ליפות ולקשט כותלי סוכתו משום חשיבות המצווה, שמפורש בברייתא בדף י' ע"א שתניא עיטרה בקרמין ובסדינין המצויירין, וכן איתא בכל הפוסקים ובש"ע סימן תרל"ח (סעי' ב') והוא פשוט וברור (ועיין לקמן סימן מ' אות ד', שכל זה הוא רק בדברים שהיה שייך לקשט בהם את הבית, אלא שמחמת עניותו, או מסיבות אחרות אינו עושה כן. או בדברים ששייך לקשט בהם רק סוכה שעומדת לז', ולא דירת קבע. אבל לא בדברים שלא שייך כלל לקשט בהם את הבית, שאז אינם נוי סוכה, אלא נוי מצווה).

והנני חותנך אוהבך בלו"נ, משה פיינשטיין.

סימן מ

חיוב מזוזה בסוכה שהיא חדר כל השנה, מחיצות סוכה המתנדנדות ברוח, סיכוך ע"י אשה, נוי סוכה, וסיכוך בנסרים שמשתמשים בהם לבניין

בע"ה יום ג' ה' כסלו תשמ"ב. מע"כ נכדי חתן בני אהובי מאד יקר וחביב לנו הרה"ג מהר"ר שמואל פישעליס שליט"א.

[א]. בעניין מזוזה בסוכה שהיא חדר שדרים בו כל השנה

הנה מה שהשבתי בפשיטות שבחדר שדרין שם כל השנה ובסוכות מסירין הגג ומכסין בסכך כשר, שלא נפטר ממזוזה, אף שהפמ"ג במש"ז ס"ס תרמ"ג כתב שפטור ממזוזה משום דבז' ימי החג לאו קבע מיקרי, והובא במ"ב ס"ס תרכ"ו, הוא משום שליכא שום טעם לפטור אף בחג מאחר שהיא עכ"פ דירה קבועה לכל השנה. וכדאיתא כן בשערי תשובה שם בשם הגאון מהר"א, שפשוט שמעולם לא יצאה ידי חיוב מזוזה אף בחג, מאחר שהוא דירת קבע כל השנה. וכן כתב בפשיטות בעה"ש ביו"ד סימן רפ"ו סעיף כ"ז, דסוכות העשויים בחדר שדרין בה כל השנה ובסוכות נוטלין הגג ומסככין אותה, דגם בסוכות חייבת במזוזה שהרי עכ"פ היא דירה קבועה לכל השנה כולה. ולא מובן כלל טעם הפמ"ג, והפר"ח שהביא בשע"ת שפוטרין. והפר"ח שהובא שם מצריך מטעם

זה שאף אחר החג אם לא נטלה תהיה פסולה משום תעשה ולא מן העשוי, ויצטרך לנוטלה ולקובעה מחדש בברכה. ואין הדין כן, אלא שאף בימות החג חייבת במזוזה. ועל הפר"ח שמצריך אחר החג להסיר המזוזה ולקובעה מחדש משום תעשה ולא מן העשוי, תמוה ביותר. וכי דירת ארעי שפטורה ממזוזה איכא איסור כשקבע בה מזוזה למצווה, ויהיה חייב לנוטלה ולקובעה מחדש. וכי עוד גרועה מלא דר בה כלל, שוודאי ליכא חיוב מזוזה, דהא אמר ר' משרשיא שמזוזה חובת הדר היא בב"מ דף ק"א ע"ב ובעוד דוכתי, ומ"מ משמע שליכא איסור עליו מלקבוע מזוזה כשעומד להשכירה לדירה. דהא איתא שם ריש דף ק"ב בברייתא, שהשוכר שקבע בה מזוזה אסור ליטלנה משם כשיוצא מהבית, אף שליכא שום חיוב שיהיה שם מזוזה עד שיכנס איש אחר לדור שם. ואם איש השני שיכנס שם יהיה מחוייב להסיר המזוזה שהיתה קבועה מהראשון, ולקבוע מחדש מזוזה זו או אחרת, לא היה שייך לאסור על הראשון מלהסירה, כיון דליכא שום מצווה מעתה. אלא ודאי מוכרחין לומר דאיכא מעשה מצווה בקביעת המזוזה שם, אף שליכא חיובא אלא על מי שדר בה ממש. שא"כ לא שייך לשיטת הפמ"ג אלא רק לומר שישיבתו שם מצד המצווה דסוכה אין להחשיב כדר לענין חיוב במזוזה, והוי כנשארה המזוזה בהבית אחר שיצא הדר בה מתוכה, שהיא פוטרת את מי שיכנס שם מלקבוע מזוזה, דיוצא במה שקבע הראשון. והיה שייך לומר סברתו אם נימא דישיבתו מצד מצוות סוכה הוא עוד גרע מלא דר שם כלל, שישיבתו מצד מצוות סוכה מסלק ענין חשיבות מצווה דמזוזה לגמרי. וזה תמוה מנא לו דבר כזה, דהא לשון הגמ' ביומא דף י' ע"ב הוא ורבנן לטעמייהו דאמרי סוכה דירת ארעי בעינן ולא מיחייבא במזוזה, שלשון זה משמע רק שדירת ארעי נמי לא מיחייבא במזוזה, כמו בלא דר, אבל לא שתהא עוד גרועה, וצ"ע.

[ב]. בענין מחיצת סוכה שנדה ברוח ואינה נופלת

ומה שכתבתי שמה שכתב המ"ב בסימן תר"ל ס"ק מ"ח דאם הרוח מנידה אותם באופן שלא תפיל אותם רק שע"י הרוח הולך המחיצה ובא, קיי"ל דשוב לא חשיבא מחיצה - שהוא דין מחודש לגבי סוכה, אף דלגבי עירוב בשבת ושאר דינים חשיבא מחיצה כזו כמחיצה. שהקשית מסימן שס"ב סעיף א' גבי מחיצה להיתר טילטול בשבת, שאיתא שם ויקשור הענפים שלא ינידם הרוח שכל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח אינה מחיצה, וממג"א סימן שס"ג סק"ד דכתב על לחי דאי נשיב ביה זיקא לא מצי קאי לא חשיב לחי, שהוא אפילו אין הרוח מפילו אלא מנידו, הרי שגם לעניין שבת לא הויא מחיצה.

הנה לענין מה שנשאלתי בקשר היריעה מלמעלה ולמטה שלא יניד הרבה ברוח, דאף בשעה שהרחיקו הרוח הוא עדיין מחיצה גמורה כיון שהוא קשור גם מלמטה, שבאופן זה לעניין שבת וכל דבר היא מחיצה גמורה, מאחר שאף כשהוא רחוק במקום שהנידו הרוח לשם נמי הוא מחיצה המגיע עד לארץ, אך שנעשית עגולה, שגם אם ישאר כך היא מחיצה כשרה, שלכן מה לנו בנדנודה. אך שמ"מ לענין דפנות הסוכה פסול, דכן משמע מלשון רש"י סוכה דף כ"ד ע"ב ד"ה שאינה יכולה, שהרוח מוליכה ומביאה, שהוא אף באופן זה. ואף שבסוגיא שם הקשה גם ממחיצות דשבת, הוא משום דלעניין שבת נמי שייך דינא דר"א בר יעקב דצריך שתהא המחיצה יכולה לעמוד ברוח מצויה, באם הלכה ממקומה ע"י הרוח. ולכן כתבתי דחומרא זו שאף שלא ינתק ממקומה ע"י הרוח משום שקשורה למעלה ולמטה אבל מ"מ הולכת ע"י הרוח ובאה, שנמי פסולה, שהוא דין רק בסוכה ולא לשבת ושאר דברים דחשיבא מחיצה.

וטעם לזה הוא טעם נכון מה שכתבתי בשם נכדי הר"ר מרדכי שליט"א, משום שיש להצריך במה שאפשר שתהיה כעין תדורו גם בדפנות. דאף שכעין תדורו הוא רק לענין חיוב הישיבה בסוכה ולא לענין עשיית הסוכה (עי' לעיל סימן ל"ח סעיף ו'), אולי שייך עיקר דין זה מצד הישיבה שתהיה בסוכה כזו דמחיצותיה גמורות ושלימות כעין בית. ועיין בר"ן לדף ז' ע"א (דף ב ע"ב מדפי הרי"ף) ד"ה ואמר רבא, שכתב שלשתי דפנות סוכה אין מועיל צורת הפתח ורק דופן שלישית קילא, אף שמועיל למחיצות דשבת וכל דבר, מאחר שאיכא חילוקי דינים בדפנות סוכה מענין מחיצות לשבת. וכ"כ שייך שיהיה גם עוד חילוק כהא דמחיצה הולכת ובאה ברוח דיריעות קשורות מלמעלה ולמטה. והוא מטעם חיוב ישיבתו שהוא דווקא בסוכה דמחיצותיה שלמות, דא"כ הוא מצד חיוב הישיבה. אבל מ"מ אסיקנא שלא ברור דין זה אצלי, שאפשר כיוון שקשורה למעלה ולמטה, שרק באמצע מנדנד, אינו חסרון. ונשארתי בצ"ע וראוי להחמיר.

והנה אף שלא ראיתי ספר קרית ספר, ולא את החזון איש (או"ח סימן ע"ז (י"ג) אות ו') ואסיקנא שאם הנדנוד של היריעות הוא פחות מג' טפחים גם כשלא מקושרים, אז מסתבר שמותרים לכתחילה כשהם מקושרים, כיוון שאף אם יינתק הקשר לא יפסלו בנדנוד דפחות מג"ט, דרק לכתחילה צריך לקשרן כשהן מתנדנדות פחות מג"ט. ואם רק כשהן מקושרים לא מנדנדים יותר, אבל בלא הקשר הן מתנדנדות יותר מג"ט, שבנדנוד כזה הן פסולות, אין לעשות, מגזירה שמא ינתקו ויפסלו ולאו אדעתיה. וגם החזו"א כתב שהאחרונים סתמו בזה מהו שיעור הנדנוד הפוסל במחיצות ולא פירשו עניין זה, כאשר אני תמהתי. ואחזיקנא טיבותא לך על מה שהודעתני שהחזו"א נמי אומר כן, ששיעור

הפסול הוא בנדנוד דג"ט. אך משמע שהחזו"א לא מחלק בין סוכה למחיצות דשבת, וגם בסוכה מכשיר כשלא מתרחקים ג"ט מהכותל, וליכא חומרא בסוכה ממחיצה לשבת. ומה שכתב לענין צוה"פ דאם החבל של צוה"פ מתרחק ע"י הרוח חוץ לשני הקנים שהוא אפילו במשהו, הוא נכון לכאורה, מאחר שלא נעשה כן בפתחים (דהיינו שאין דרך לעשות פתח שהמשקוף נד מן המזוזות אפילו במשהו) ואין בזה ממילא צוה"פ. אבל במחיצה ממש, שנעשו מסדינים לשבת, אין לפסול מצד הנדנוד אם לא נופלת המחיצה מצד זה, ולא נגבהת מהארץ ע"י הרוח ג"ט מלמטה, ולא נעשית מושפלת מעשרה טפחים למעלה. דמחיצה גמורה הא כשרה לשבת אף כשהיא רחוקה מכותלי המבוי, אף כשהוא (המרחק) יותר מג' וד' טפחים. ובקרית ספר פ"ד מסוכה כתב הדין לעניין סוכה, וכתב דבעינן מחיצות מגיעות לתוך ג' לארץ ומכוונות לסכך, והאי דפנות הואיל ונעין ונדין ע"י רוח מצויה דיבשה לאו הכי הוו. משמע דע"י הנדנוד אינן מגיעות אז לתוך ג' לארץ, דהרוח מגביה אותן. שא"כ אם קשרן למטה שאין הרוח יכול להגביהן כשרה, בעושה סוכתו בין האילנות דאיירי בהו הקרית ספר. ומש"כ ומכוונות לסכך, לא מובן, דהא כשרות הדפנות אף שאינן מכוונות לסכך, אם הם סמוכין פחות מג"ט להסכך. ואולי קרי זה מכוונות לסכך ותיפסל הסוכה רק אם הן נדות חוץ לג"ט מהסכך, אף שהוא דוחק בלשונו, וצ"ע.

ובספר משכנות יעקב שציינת, ראיתי בסימן קכ"ג בד"ה וכן, בסופו, דכתב דאף באופן שאין הסוכה נפסלת כלל אף בעת הרוח ומתקיימת כל שבעה, פסולה לר"א בר יעקב משום דאזיל ואתי, פי' שעכ"פ אין עומד במקומו ברוח מצויה רק הרוח מנידו. והוא כהחידוש שכתבתי בסוכה, שאף אם יהיו נקשרים מלמעלה ומלמטה נמי יפסלו לסוכה. אבל המשכנ"י כתב זה גם לעניין מחיצות דשבת, שעל זה ליכא טעם, וליכא רמיזא לחידוש גדול כזה בפוסקים. וגם משמע שהכל חולקין ע"ז, וכדאיתא בחזו"א בפשיטות, שכתב אבל אי המחיצה חזקה שאין הרוח יכול לפזרה אלא שמתנודדת מעט לכאן ולכאן אבל בכל שעתא היא מחיצה מעלייתא, נראה דשפיר הוי מחיצה העומדת ברוח. אבל לעניין סוכה משמע ומסתבר כדבריו, שפסולה מצד הנדנוד ברוח, אף באופן שלא מתבטלת המחיצה פסולה לדופן דסוכה, כדכתבתי.

ולדינא ודאי נדנוד קצת מסתבר שאינו כלום. ואם אף כשלא מקושרים אינם מתנדנדים אלא פחות מג"ט, מסתבר נמי שמותרים לכתחילה, אבל דווקא כשקשרם למטה, דכיוון דעכ"פ מנדנד הרבה, לא היו עושין כן בדירה קבועה כבית אף במקומות החמים, וצריך שתהא הישיבה בסוכה שהיא כעין תדורו כדלעיל, ומכל מקום לא חיישינן שיינתק

הקשר ולאו אדעתיה. ואף שאינו ברור אצלי, שליכא ע"ז ראיה ברורה, מ"מ משמע ומסתבר כן, ובפרט שמשמע שכן סובר המשכנות יעקב. ואף שלענין מחיצות דשבת לא מסתבר כוותיה אלא כהחולקין עליו, שהיא מחיצה גמורה, מ"מ לענין סוכה משמע כן מגמ' ומסתבר כן. ולמעשה שאתה כותב דהיום עושין הדפנות מיריעה עבה וקושרין היטב, שלכן מותר לכתחילה, והמחבר בסימן תר"ל סעיף י' שכתב שאין נכון לעשות מיריעות של פשתן בלא קנים מטעם זימנין דמינתקי, הוא דווקא ביריעות דקות, דדווקא באלו מסתבר שלכתחילה אין לעשות מיריעות, לענ"ד קשה לסמוך ע"ז מאחר שלא מפורש חילוק כזה אף לא במחברים היותר אחרונים כהמ"ב ועה"ש, אלא כשלא היה אפשר לפניו לעשות סוכה אחרת. ומצד מה שרואין במדינתנו באמעריקא שמוכרים סוכות שנעשו דפנותיהם מיריעות, פשוט שלא היה זה ע"פ הוראה כדכתבתי.

[ג]. אם נכון לסכך על ידי אשה

ומה שכתבת שאיכא חומרא לדינא שלא לסכך הסוכה ע"י נכרי וקטן ואשה, כדאיתא במג"א סימן י"ד סק"ג מטעם שכל מצוות שאין שאין האשה מחוייבת בהן אינה רשאין לעשותן, וכן פסק בספר בכורי יעקב בסימן תרל"ה סק"ב. אבל עיין במ"ב סימן י"ד סק"ב שכתב הטעם מה שמצריך בציצית שיעשו דוקא אנשים ולא נשים, הוא מקרא דכתיב בני ישראל ועשו שמשמע גם למעט בנות ישראל. וביאר בבאור הלכה דמש"כ טעם זה דמהר"מ, ולא טעם דר"ת דכל שאינו בלבישה אינו בעשייה שנ"מ גם לפסול בלולב וסוכה, משום דמשמע דהד"מ לא חשש רק לטעם זה, דמיעט בציצית מהקרא דבני ישראל ולא בנות ישראל שהוא מיעוט רק בציצית ולא בשאר מצוות. ובעצם גם מהרמ"א בשולחן ערוך שלא הזכיר טעם אחר לפסול אשה, אלא רק שיש מחמירים להצריך אנשים שיעשו אותן, משמע שסובר כהמחבר, שמה שפסול ציצית שעשאן נכרי הוא מהקרא דבר אל בני ישראל לאפוקי נכרים, ולזה הוסיף הרמ"א דיש מחמירין גם להצריך אנשים, שמשמע שהוא ג"כ מהאי קרא. דהמחבר כתב שלא ממעטינן אלא נכרים ולא נשים, והוסיף הרמ"א שיש מחמירין להצריך אנשים מקרא זה, שהוא טעם המהר"מ, ולא מטעם ר"ת. דאם מטעם ר"ת, הי"ל לרמ"א לכתוב ויש שסוברין שהוא מטעם דכל שאינו בלבישה אינו בעשייה, שלכן מצריכין דוקא אנשים. ומדלא כתב כן, משמע שגם הרמ"א סובר דפסול נכרים הוא מהקרא דבני ישראל כדכתב המחבר, אך שיש שפליגי שהוא מהר"מ שסובר שממעטין מקרא זה גם נשים שפסולין לעשות ציצית. שא"כ לא שייך זה לסוכה ולולב, ואף לכתחילה עושין גם ע"י נשים. וכן משמע

שסוברין רוב האחרונים, ואדרבה תמוה מה שבבכורי יעקב פסק שלכתחילה לא יסכך ע"י אשה.

ולע"ד משמע דאף ר"ת שהוא הפוסל נשים לציצית מטעם דלא מיפקדא בציצית דיליף כל המצוות מתפילין, דפסולות נשים לכתוב, מקרא דוקשרתם וכתבתם כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה, וכתב בתוס' גיטין דף מ"ה ע"ב ד"ה כל, מודה דלסכך סוכה מותר אף לכתחילה ע"י אשה. דלכן לא הזכיר רק הא דאין אשה אוגדת לולב ועושה ציצית, ולא גם דאינה מסככת סוכה, ולכן לא קשה עליו מסוכת גנב"ך שכשרה שהקשו עליו שם התוס'. והוא מטעם שאין במעשה הסיכוך עניין עשיית מצווה, אלא יצירת סוכה שיוכל לקיים בה המצווה. אלא שמצד המציאות כדי שיהיה אפשר לו לקיים - יש עליו מצווה, וגם חיוב דלא יהיה עבריין, לא רק מעשה הסיכוך אלא גם בהליכתו לקצור או לקנות סכך כשר, ולא רק הסכך אלא גם קרשים לעשות הדפנות. והוא גם מעשה מצווה לעניין החיוב שעליו מוטל קודם החג - אף שעדיין ליכא מעשה המצווה ממש דהוא הישיבה בה, מ"מ מוטל עליו חיוב - לראות שיהיה לו סוכה. ואם א"א לו להשיג ביום אחד, איכא עליו החיוב אפילו בימים הרבה קודם. והוא כמו כל מצוות התורה שמחוייבין גם לעשות ולקנות שופר אפילו בזמן גדול קודם ר"ה, אם כשלא ישתדל אז להשיג שופר לא יהיה לו שופר בר"ה. וכן לאפות מצה אם לא יהיה אפשר להשיג סמוך לפסח, מחוייב להשתדל לאפות מצה אפילו בזמן גדול קודם הפסח. וכן בכל מצוות התורה, שאיכא חיוב על האדם להשתדל ולהשיג שיהיה לו חפץ המצווה כדי שיוכל לקיים המצווה. ולא גרע סוכה בזה, שמחוייב לראות שיהיה לו סוכה שיוכל לקיים המצוה בחג. וממילא כשלא יהיה לו סוכה אם לא יסכך בעצמו, יהיה מחוייב לסכך בעצמו כדי שיהיה לו המציאות לקיים מצוות ישיבתו באכילה ושינה בסוכה בחג. אבל החיוב והמצווה ממש שעליו, אינו כלל על הבניין והסיכוך. שלכן אם איכא סוכה שעשאוה גנב"ך, שנזדמן שסיככוה בסכך כשר כדין, ובדפנות כדין, ושנתנו לו רשות לאכול ולישן שם, ליכא שום חיסרון. וכן ליכא שום חיסרון בקציצת הלולב מן הדקל לעצם המצווה, שלכן ליכא שום חיסרון בקציצת נכרים ונשים.

אבל על האגד דהלולב, ועל עשיית ציצית, שהם רק מעשה מצווה, שבלא מעשה המצווה לא היה שייך שיעשה זה כלל. שאין שום משמעות ומעלה לחוטי הציצית הקשורים כגדיל וללולב הנאגד מצד עצם מציאותם, אם לא לצורך מצוותם, ועשיית הגדיל בציצית, ואגידת הלולב נותנות לציצית ולולב חשיבות רק מצד עשיית המצווה. משא"כ סוכה ושופר ומצה וכדומה, שהם חפצים בפני עצמם גם ללא המצווה, ורק מקיימים בהם את

המצווה, ולכן אין לעשייתם חשיבות מצווה. שא"כ בהכרח שאם לולב צריך אגד כרבי יהודה (סוכה ל"ג ע"א), דרק על ידי איגודו נעשה ראוי ללקיחה, הוא ציווי להישראל שיאגוד. ולרבנן דהוא מצוה לנוי, מקרא דואנוהו הוא נמי וודאי ציווי השייך רק לישראל, שייך למילף שלא שייך כל ענין זה אלא לישראל החייבין בהמצווה.

(ובדברות משה לגיטין סימן כ"ז הערה קכ"ז כ' מרן זצ"ל: והנה למה שביארתי בחידושי בשבת דף י' והוא בספרי דברות משה על שבת סימן כ' הערה נ"ה, שלמחזור ויטרי איכא עניין היכון, שהוא עניין הידור, לא לעניין המלבושים אלא לעניין הידור להחמיר בדינים, שהוא להחמיר בתפילה לחגור באזור, אף שסובר שליבו רואה את הערווה מותר, מצד היכון יש להחמיר בתפילה. ולהרמב"ם נמי שאיכא עניין היכון להחמיר בדינים לתפילה בהרחקות אחרות כה"ג שאיכא בענייני נקיות וטהרה, עיי"ש. שאולי סובר ר"ת שגם מצד ואנוהו שהוא לקיים כל מצווה בהידור ונוי, הוא גם להחמיר בדינים. ואפשר שאינו סובר שאיכא נוי כפשוטו יותר באיגוד מבלא איגוד, שלכן מפרש שהנוי הוא להחמיר בדינים לצאת במצוות שאיכא סברא שיותר ראוי אף שאין למידרש מקרא שהוא חיוב. כהא לצאת באתרוג שיותר גדול מכביצה שהוא שיעור המצומצם. וכן הוא לצאת במצוות לולב כשהוא אגוד עם הדסים וערבות יותר עדיף, מאחר שחזינן שלכתחילה טוב לצאת כשאוחז כולן יחד, עדיף גם לצאת כשהן אגודין שאי אפשר להתפרד. וכיון שהנוי הוא הידור במעשה קיום המצווה שפיר סובר ר"ת דלא תהא מעלה זו בקיום המצווה כשאשה תאגוד. דמאחר דפטורה, אין עשייתה יכולה להועיל כלום בחשיבות המצווה, ועדיין צ"ע. עכ"ל)

שלכן שייך למילף ציצית ואיגוד לולב מתפילין, לפסול גם אשה בהעשייה והאגד, מאחר שאין חייבין בהמצווה גופה. ולכן אף לר"ת אין לפסול נשים מלכסות סוכה. ולכן לא אמר ר"ת אלא דאין אשה אוגדת לולב ועושה ציצית, ולא שאין אשה מכסה סוכה. אף שסוכה הוי הנידון בעיקר המצווה דהוא הסיכוך שבלעדיו אינה סוכה, ולולב לדינא שאין לולב צריך אגד הוא רק שליכא מעלת הנוי דאיגוד, וג"ז הוא תמוה בטעם לכאורה, שהיה לו לר"ת להזכיר סוכה דווקא. אבל הוא משום דבסוכה סובר דליכא חידוש זה, דאף לכתחילה יכולה אשה לסכך הסוכה למצוה.

וגם חזינן שהתוס' נמי לא סברי שאיכא מזה קושיא על ר"ת. דאם כוונתם להקשות מזה (שלר"ת סוכה שסככה אשה פסולה), הי"ל לכתוב בלשון בטול לגמרי דהוא - והוא טעות דהא אמרינן סוכת גנב"ך כשרה, ולכתוב זה מתחלה. דהא מה שהקשו בתחילה מריש התכלת דף מ"ב ע"א דדריש בני ישראל ועשו, ולא בעכו"ם, לגבי ציצית מכלל

דאשה כשרה, לא קשה כל כך. דהא ודאי שייך למידרש גם ולא בנות ישראל, דהא כן סובר מהר"מ דפוסל גם נשים מקרא זה. והמג"א בסק"ב אדרבה הקשה על המחבר שפוסל עכו"ם לעשות ציצית מקרא דכתיב בני ישראל ומכשיר נשים, מהא דבכל דוכתי ממעטינן גם בנות ישראל מלשון בני ישראל שבקרא, ונשאר בקושיא. וא"כ ודאי גם התוס' ידעי מזה ששייך למעט גם נשים. ובהכרח שכוונתם להקשות רק ממה שלא נאמר שם במנחות בפירוש גם בני ישראל ולא העכו"ם ולא הנשים יעשו. וגם בתחלת דברי רב יהודה אמר רב, הי"ל לומר מנין לציצית בעכו"ם ונשים שהיא פסולה, וכדאיתא שם בתוד"ה מנין שמזה הוא הוכחתם. שג"ז לא קשה כל כך - דאולי חדא קתני, וה"ה נשים מימעטו מקרא זה. וקושיתם הוא רק משום שמשמע להו יותר שמה שלא הזכיר בגמ' גם נשים, דהיה זה משום דסובר דנשים לא אימעיטו. וגם זה לא קשה כלל, דהא אמר זה רב יהודה, דהוא סובר שגם נשים חייבות בציצית במנחות דף מ"ג ע"א. שא"כ לא שייך למידרש לפוסלן לעשות ציצית אף לא מקרא, ומוכרח לדורשו רק לענין למעט עכו"ם. אך שמ"מ לא קשה עם על התוס', דכוונתם על הא דאמר עיקר דבר זה רב יהודה בשם רב בהאי לישנא, מנין לעכו"ם שהוא פסול, דמשמע דאשה כשרה, שמסתבר להו דרב עצמו סובר דהלכתא דנשים פטורות מציצית, ומ"מ כשרות לעשות ציצית. אבל עכ"פ ודאי לא שייך להקשות מזה על ר"ת ומהר"מ, דסברי דאה"נ דגם נשים מימעטו מקרא זה, וחדא מינייהו קתני. או שלא הזכיר פסול נשים משום דפלוגתא דתנאי היא בציצית אם חייבות נשים. הברייתא דקידושין סוף דף ל"ג דתניא ציצית בהדי מ"ע שהזז"ג וכן היא גירסת הרי"ף (י"ד ע"ב מדפי הרי"ף) והרא"ש (סימן ס'), ובברייתא במנחות שם - דאיכא ברייתא דת"ק מחייב נשים בציצית וכן בתוספתא פ"א דקידושין ה"ח נקט בדברי ת"ק ציצית במ"ע שלא הז"ג. לכן נקט רב דהמיעוט מקרא בני ישראל הוא למעוטי עכו"ם דווקא, משום שזהו לכו"ע, ולא נחית בפלוגתא. אבל ממילא שמעינן דלדינא - שהלכה כר"ש דלילה לאו זמן ציצית הוא, ונשים פטורות מציצית, נדרש המיעוט גם לנשים שפסולות מלעשות ציצית. עכ"פ הקושיא על ר"ת מריש התכלת אינה קושיא כל כך, ושייך גם לסבור שאינה קושיא כלל, ומהא דסוכת גנב"ך כשרה היא קושיא גדולה ובטול דבריו ממש, והי"ל לתוס' בגיטין לכתוב קושיא זו מתחלה ובלשון והוא טעות. ולכן צריך לומר כדכתבתי, דגם ר"ת מודה בסוכה שהאשה יכולה לסכך לשם מצות הסוכה אף לכתחלה, ולא אמר שפסולות נשים אלא לציצית ולולב מטעם שבארתי.

והנה יש מקום לומר דאף דסוכת גנב"ך כשרה - היכא דעשתה סוכה כדי לישב להנאה, ולישן בה להנאה בימים חמים, כמו סוכת גוים וסוכת בורגנין - משום דעשיה זו הוא

כעשיה גם למצות הסוכה שנצטוינו לאכול ולישן בסוכה שנעשית לצל. אבל היכא דאין שום צורך להנאת האדם לישב בצל סוכה, רק משום דאיכא המצוה שנאכל ונישן בצל סוכה, לא הוי עשיית הסוכה דאשה עשיה לצל סוכה דהנאה אלא לצל סוכה דמצוה - שזה כיון שהאשה אינה מחוייבת במצות האכילה והשינה בצל סוכה, אינה יכולה לסכך. דהרי אין עשייתה להנאה דצל ממש, שאין צורך עתה. ואף אם אירעו ימי החג בימים חמים שיש צורך, הא לא עשתה בשביל הצל אלא לצורך המצוה שאינה מחוייבת, שלכן אינה יכולה לעשות אליבא דר"ת, דג"כ לא קשה כלום מסוכת גנב"ך. אבל הא כיון שלא הזכיר ר"ת גם פסול אשה לסוכה, מסתבר דאינו סובר לפסול סוכה בסכוך דנשים, משום דסוף סוף יכולה לעשות לצל בכל הזמנים, דלא שייך ענין העשיה לצל שיתבטל מצד שאין צורך לזה. שלכן כיון שעשתה לצל, אף שהרצון וכן המחשבה בעשייתה לצל הוא בשביל צורך המצוה, לא שייך לפסול. דלכן מסתבר שגם ר"ת מודה בסוכה - שיכולה אשה לסכך אף לכוונת צורך המצווה, כדלעיל אליבא דר"ת.

[ד]. אם יש לעשות נויי סוכה דווקא מדברים שראוי לקשט בהם את הבית

בענין נוי סוכה הנכון כאשר כתבתי שהוא לעשות; ובסדינין המצויירין שזה וודאי דבר השייך לעטר בהם כותלי הבית. שלכן אף שאדם זה מפני עניותו וכדומה אין דרכו לעטר ביתו אפילו בע"ש לכבוד שבת, מצווה עליו לעטר סוכתו. משום דמהראוי הוא לעטר ביתו לכבוד שבת ויו"ט, שלכן הוא בכלל תשבו כן תדורו. וכן שייך לעשות נויי סוכה במיני אוכלין ומשקין בכלים נאים, כדתניא בברייתא דסוכה דף י' ע"א, עיטרה בקרמין ובסדינין המצויירין ותלה בה אגוזים שקדים אפרסקין ורימונים פרכילי ענבים ועטרות של שבולין יינות שמנים וסלתות, ופרש"י שנותנין בכוסות של זכוכית לנוי. ואף שבבית לא מצינו שמעטרין בזה, מ"מ בסוכה שעיקרה הוא לאכילה, שייך להחשיב זה לעיטור. וגם בסוכה שבהכרח ישארו כל ימות החג משום שהוקצו למצוותם הוו אלו לנוי, ובבית שבכל שעה שייך שיסירו אותם לאכילה לא שייך שיחשיבו זה לנוי. וכן דברים שאינם מתקיימים בקביעות אלא רק לימים אחדים, שבבית לא יתלם בכותלים, דאין טעם שישנה בקשוטים בשביל איזה ימים מאחר שלא שייך שיעשה כן כל השנה. ובסוכה שהוא רק לז' וח' ימים, הוא שייך לעטרו, שלכן טוב לקשט בהם הסוכה. אבל דברים המתקיימין, ומ"מ אין הדרך להתקשט בהו בית הקבוע, אין טעם לקשט בזה הסוכה. ואם יש בזה נוי, יש בזה נוי מצווה ולא נוי סוכה. ויש אולי להסתפק אם יאסרו מליהנות בהן, דאולי אין בה איתקצאי למצווה, כיון שהוא נוי בעלמא. וגם אולי טעם ביזוי מצוה ליכא בהסרת נויין כאלו שלא שייכין להסוכה, כיוון דאין הדרך להתקשט בהם כותלי

ותקרת בית קבועה, ויש לעיין בזה (ועיין לעיל סימן ל"ח סעיף ו' שלא שייך תשבו כעין תדורו בבניין הסוכה אלא רק בישיבה בה, ונראית כוונתו שמכל מקום בדברים שאין דרך כלל לקשט בהם בית, לא שייך שמיפה בהם את הסוכה לישיבה).

ומה שהבאת מהשל"ה שמסיק (ח"ג מסכת סוכה - י"ג ע"ב בד' יוזעפאף) אחר שהביא ברייתא זו, על כן ראוי לעשות כן וכל המרבה הרי זה משובח, אין כוונתו כל המרבה עוד ממינים אחרים שלא שייכין לקשוטי בית ואינם גם מיני אוכלין שיהיה קושיא ממנו על דברי, אלא כוונתו כל המרבה לקשט הסוכה ממינים אלו שנקט בברייתא דהוא קרמין וסדינין ומיני אוכלין ומשקין בכלים יפין. וגם מוכרח כן, דהא אחר שהביא לשון הברייתא, כתב אפילו שיחתן של ת"ח הוא תלמוד דמכאן נראה שהיה מנהגם כן לחבב מצות הסוכה וליפותה בקרמין וסדינין ולתלות בה פירות חשובין עכ"ל. דהוא משום דהוקשה לו להשל"ה על שהאריך התנא דברייתא למיפרט מינים הרבים שעיטרה בהן, שאין בזה לכאורה שום צורך להדין שמסיק התנא דאסור להסתפק מהן, והי"ל לקצר ולמיתני סתם עיטרה באיזה דבר אסור להסתפק ממנו. לכן מסיק דאין לומר דהוא שיחה בעלמא, דמאחר דנקט עיטרה הוסיף לומר כדרך אינשי שמאריכין דבריהם לפרש יותר ולומר אף פרטים שאין צורך בהם. דהא אפילו שיחתן של ת"ח הוא תלמוד. דלכן מכאן נראה שהיה מנהגם לחבב מצוות הסוכה וליפותה בקרמין וסדינין ובפירות חשובין, היינו לא שכוונת התנא דאם נזדמן כך אסור, אלא שכן היה המנהג מצד חיבוב המצווה. שלכן מסיק דראוי לעשות כן ככל מנהגים הטובים, שכל הדורות צריכין להתנהג כן, ליפות הסוכה בקישטים שעושין בבית קבוע כהא דקרמין וסדינין וכן לתלות בה פירות חשובין שהוא נוי לסוכה אף שבבית אין עושין כן, והוא מטעם שכתבתי. וגם שכל המרבה מקישוטין אלו ה"ז משובח. והוא ראיה מהשל"ה למה שכתבתי שלא כל דבר שעושה לנוי הוא בדין נויי סוכה, ואף שיש ודאי דברים נאים אחרים וגם כאלו שעוד יותר נאים, אינו בכלל מנהג זה, ואין להם שם נויי סוכה אף אם יש להם חשיבות להקרא נויי מצווה, אבל לא נויי סוכה, שאינם בכלל המנהג. וגם אית לנו ספק שאולי לא נאסרו כלל כדלעיל.

ולשון ספר סדר היום שהבאת שכתב מדקדקים לנאותה בכל דבר נאות לה, הוא לשון סתום. שיש לפרש דבר נאות לה היינו קישוטי כותלי ותקרת בית כקרמין וסדינים, שמחדש בזה שלאו דוקא קרמין וסדינין, אלא כל מה שהוא מנהג העיר בקישוט בתיהם שאפשר שאיכא שינויים לפי הזמנים ולפי המקומות, שא"כ לא פליג. אף שטעמו שמסיק, וזה עיקר כל המצות שיהיה האדם שמח וטוב לב לזכות בעשייתה עד שמפני

כך עושה בה תוספת טובה יותר ממה שנצטווה מפני חיבוב מצווה, שייך בכל דבר נוי אף בדברים אחרים, מ"מ הא שייך גם כשעושה בנויים שהוזכרו, ולכן אין צורך לנויים אחרים. או שהוא לא קאי על נויי סוכה אלא על נויי מצווה, שגם מצוות סוכה בכלל, אף שאין להם חשיבות נויי סוכה. ואף אם יהיה חילוק בדין האיסור, שווין לענין הטעם שכתב. ולדינא, אף אם פליג, הנכון כדכתבתי וסובר כן גם השל"ה דלעיל.

ה. אם מותר לסכך בנסרים שמשתמשים בהם לבניין

ובדבר נסרים שמשתמשים בהם בבניין, אף רק נסרים דקים שמשתמשים בהם לבניין בתים קבועים אף רק לעשות הרצפה, יש לפעמים פסול לפ"מ שבארתי בחדושי באורך בדף י'. לכן לפי מנהגנו שאיתא בסימן תרכ"ט סעיף י"ח דנהגו שלא לסכך בנסרים כלל, גם אלו נסרים דקין שעושין מהם רצפות הם בכלל המנהג. וגם הא ודאי שייך לעשות מהן תקרה כמו רצפות, שלכן שייך נמי בכלל האיסור דיש שירצו לעשות מהן גם תקרה. אך הדקין יותר מאלו שעושין רצפה אין לאסור. ואם אין משופין, שאין ראוין לרצפה ולתקרה הנראית, יש להכשיר.

והנני זקנך אוהבך בלו"נ, משה פיינשטיין.

סימן מא

בעניין בזבוז למצווה יותר מחומש

במשנה ברורה בביאור הלכה סי' תרנ"ו ד"ה אפילו, הקשה על הא דפסק הרמ"א דאין צריך לבזבז על מצוה יותר מחומש נכסיו, מהא דמפורש בקידושין דף כ"ט סוף ע"א דאף אם אין לו רק ה' סלעים מחויב לפדות, ומה שתירץ שם דמי שאין לו רק חמישה סלעים ועובד לפרנסתו לא יורע מצבו אם יקיים את המצווה, ואין לחוש שמא יעני ויצטרך לבריות, אינו נכון כלל.

והנלע"ד פשוט דדווקא היכא דהמצווה אינו הכרח להוצאת כסף, כמו אתרוג וכדומה, שאם יש לו אינו חייב לקנות דווקא בכסף, ונמצא שאין הוצאת הכסף עצם המצווה רק מחמת שאין לו מחויב לקנות, בזה אמרו שיעור עד כמה מחויב להוציא הוצאות להשיג המצווה - שהוא רק עד חומש. והטעם, דהא כשאין לו אתרוג אין שייך לחייבו ליטלו, רק שיש לחייבו לקנות מחמת שיש עליו חיוב להשתדל להשיג אתרוג, שבזה יש שיעור שאין מחויב להשתדל להשיג מצווה רק עד חומש נכסיו. וכשלא ימצא לקנות בשיעור כזה אין צריך לקנות, וממילא פטור מחמת שאין לו אתרוג.

אבל בפדיון הבן שהתורה חייבתו בנתינת סך כסף דווקא, ודאי חייב אף עני, אם אך יש לו הה' סלעים, אף שהם כל נכסיו ולא יישאר לו כלום, ככל מצוות שהתורה חייבה לכל מי שיש לו החפץ שבו מקיימים את המצווה לקיים אותה, כמו גבי אתרוג שמחויב ליטלו אם יש לו. והכי נמי בפדיון חייב כל זמן שיש לו ה' סלעים, כיוון דסך הכסף הם עיקר המצווה ולא השתדלות להשיג המצווה, ובעיקר המצווה ודאי חייב כל אדם. וזהו נכון ופשוט.

ומה שהקשה מלעלות לרגל, שמשמע בקידושין שם (כ"ט ע"ב) שאף באין לו רק מעט חייב לעלות לרגל, עדיין קשה לכאורה דהא נתינת הכסף אינה המצווה, וממילא כשאין לו כסף יפטר מטעם שהוא אנוס. וצריך לומר דעלייה לרגל הא יכול לקיימו בהליכה ברגליו בלא שום הוצאות, ונמצא דההוצאות הוא רק להנאת עצמו. וא"כ אין שייך לפוטרו מעלייה מחמת שצריך להוציא כל נכסיו, דהא מחויב לעלות ברגליו, וזה נכון. ובמצוות ראייה במה שצריך להוציא כסף לקנות קרבן הרי יש שיעור במתני' ריש חגיגה, ושוב הווי הנתינה עיקר המצווה. ואף אם השיעור הוא מדרבנן, נמי חייב לתת כל ממונו, שהרי גם מצווה דרבנן צריך לקיים כשיש לו החפץ דהמצווה שהוא הכסף שצריך לתיתו. ויותר נכון שקאי הגמרא בקידושין על עלייה לבד, אבל פטור מעולת ראיה, (ואולי כוונת מרן שהוא כיוון שסוף סוף אין לו בהמה לקרבן).

סימן מב

עניין אתרוגי שמיטה שיצאו לחוץ לארץ

בע"ה. ט"ז שבט תשכ"ו. מע"כ ידידי הנכבד מוהר"ר אברהם לודמיר שליט"א

הנה כבר בארתי דעתי בספרי אגרות משה או"ח חלק א' סימן קפ"ו ונתפרסם בשמי הרבה פעמים אחר כך בשני השמיטה שעברו, וגם עכשיו בשנת תשכ"ו שהוא שנת השמיטה, יוכלו לפרסם דעתי בדבר אתרוגי א"י בשנת השמיטה שעשו כתקנתם על ידי מכירה לנכרי. שאף להאין סוברין היתר המכירה לנכרי שהורו איזה גדולים מדורות הקודמין, ואפילו להסוברין דאיסור שביעית בזמן הזה הוא מדאורייתא, ליכא שום טעם לפוסלם למצוות ד' מינים משום דהוו מן השמור ולית בהו היתר אכילה. דהא רוב הפוסקים חולקין על רבינו תם ומתירין לאכילה גם מן השמור. אבל מצד איסור סחורה בפירות שביעית צריך לקנותו בהבלעה שהוא גם עם הלולב והדסים, וכן הוא הדרך גם בכל שנה לקנות עם לולבים. ומצד דין הביעור שהוא בחו"ל הא נפסק בפסחים דף נ"ב ע"ב דמתבערין בכל מקום.

ומצד איסור הוצאה מארץ ישראל לחו"ל, הא לתירוץ הראשון בתוס' פסחים שם ד"ה רב ספרא מותר להוציא שלא לאכילה. ולחד שיטה בר"ש פ"ו משביעית מ"ה תלויה הוצאה לחו"ל בדין הביעור שנחלקו בזה בפסחים שם, וכיוון שהלכה כת"ק שמתבערין בכ"מ ליכא כלל דין זה דאיסור הוצאה לחו"ל. ואף למאי דכתב הר"ש, ושמא לכתחילה אסרו להוציא לכו"ע, ולהרמב"ם פ"ה משמיטה הי"ג שפוסק דאין מוציאין פירות שביעית לחו"ל, לא אסרום באכילה מחמת שעברו על איסור כשהוציאום, דהא לא כתבו זה. וגם הראב"ד לא השיג לכתוב שאם הוציא אסורין באכילה, משמע שחזר בו מפירושו בבאורו על תו"כ בהר פרשתא א' (פרק א') ה"ט דאסורין באכילה בחו"ל מאיזה גזירה (כדי שלא יתחלפו בפירות חוצה לארץ, ונמצאו פירות שביעית יוצאים לחולין). ואף אם לא חזר בו הוא רק דעת יחיד, והוא גם לשיטתו רק באיסור דרבנן שודאי יש להורות ככל הראשונים שלא נאסר לאכילה אף בחו"ל.

ואף להראב"ד בתו"כ כיון שבעצם הוא היתר לאכילה, שיכול להחזירם לארץ ולאוכלו שם, אין להחשיבו לאין בו היתר אכילה. לא מיבעיא להר"ן סוכה דף ל"ד ע"ב (י"ז ע"א מדפי הרי"ף ד"ה ואם נטל כשר) דמע"ש חוץ לירושלים נחשב יש בו היתר אכילה דהא ראוי לאכילה הוא בירושלים, ה"נ ראוי האתרוג לאכילה בא"י, אלא אף לרש"י שם (ד"ה ואם נטל כשר) דנחשב אין בו היתר אכילה, מסתבר שהוא רק במע"ש שעדיין לא היה בהיתר אכילה עד שיבוא לירושלים ויאכל שם. ולא בפירות שביעית שהם בהיתר אכילה מעיקרם בארץ ישראל, דלא נסתלק מהן שם היתר לאכילה בזה שאסרום במקום זה, כיון שלא נאסרו לגמרי. אך א"צ לזה כיון דלכל הראשונים מותרין לאכילה.

ולכן גם בשנת שמיטה יש להדר ליקח אתרוגי א"י יותר משל שאר מקומות כשאינם מורכבים, כמו שמהדרין בכל השנים. ומצד איסור הוצאה לחוץ לארץ שעל המוציאין, אין נוגע זה להלוקחים. והם אפשר סמכו על התוס' דשלא לאכילה מותר, כיוון דאיסור דרבנן הוא. ואף אם סמכו על היתר המכירה שעשו ע"י הוראה אין למחות בידם כמו שנתבאר באג"מ שם. ולכן יכולים לקנותם כבכל השנים, אבל דוקא עם לולב.

ידידו מוקירו, משה פיינשטיין.

סימן מג

מי שמדליקין עליו בביתו אם יכול להדליק נר חנוכה, מטבע שהולך וניזול מיום ליום, פריסת סדין על הסכך, ברכת שהחיינו בלידת בן או בת, בקשת רחמים על קברי אבות, ושימוש בחשמל בשבת בא"י

בע"ה ט"ו כסלו תשמ"ב. מע"כ ידידי וחביבי ש"ב נכד גיסי נכבד ואהוב הרה"ג מוה"ר יעקב אפרים הלוי ליוואוויץ שליט"א.

[א]. הולך בדרך שמדליקין עליו בביתו אם ידליק נר חנוכה כדי לקיים מצוות ראייה הנה מה שאמרתי לך בחנוכה שהוצרכת לילך בחזרה מנוא יארק לביתך לא"י, שתדליק נרות דחנוכה במקום שתהיה בזמן ההדלקה, והוא שלא כדכתבתי באג"מ חיו"ד ח"ג סימן י"ד אות ה' לענין ברכת הראייה, שמשמע מרש"י שבת דף כ"ג ע"א דכשהוא בדרך בחוץ ובספינה אינו חייב להדליק, אף שיש לו נרות. הא כיוון שבנרות חנוכה איכא דינים חלוקין, דהוא עצם החיוב לסתם אינשי, ודין שני למהדרין, ודין שלישי למהדרין מן המהדרין, שייך שיהיה מהדר להדליק גם בשביל שרוצה לראות הנר מחמת שאיכא בזה מצווה. ואף שאיכא נרות של אחרים שהדליקו למצוות חנוכה, שיכול לצאת מצוות הראייה בנרות אלה, מ"מ רוצה להדליק - אף שאשתו מדלקת שיוצא בזה - כדי לקיים בעשיית עצמו המצווה דראייה, נמי יכול להדליק משום ההידור שיש בזה. אף שמצד עצם מהדרין מן המהדרין ליכא חיוב על הבעל, מאחר שאשתו היא המדלקת בביתו - כדמשמע מהא דכתב המ"ב בסימן תרע"ז ס"ק י"ד, על הא דכתב המחבר בסעיף ג' דבמקום שאין בו ישראל י"א שאע"פ שמדליקין עליו בתוך ביתו מדליק בברכה, וכתב הרמ"א דהוא משום שיש חיוב לראות הנרות, וכתב המ"ב שלדינא אין לנהוג כן אא"כ שיאמר שאינו רוצה לצאת בהדלקת אשתו. ואם מהדרין מן המהדרין עושין גם כשהוא בביתו, שיברכו הבעל ואשתו כל אחד בפני עצמו, לאיזה צורך צריך שיאמר שאינו יוצא בהדלקת אשתו, הרי בכל חנוכה מדליקין הוא ואשתו כ"א בפני עצמן. ובסימן תרע"א במ"ב סק"ט מפורש על מש"כ הרמ"א בסעיף ב' דכל אחד מבני הבית ידליק, שהוא לבד מאשתו דהיא כגופו. וא"כ ה"ה דהיכא דהיא מדלקת מאיזה טעם שיהיה, שהבעל א"צ להדליק מצד מהדרין מן המהדרין. דמ"מ כשאיכא טעם מחמת שנמצא במקום שאין ישראל, שליכא נרות של חנוכה שהדליקו אחרים לראותם, צריך להדליק בעצמו שלא לצאת במה שהדליקה אשתו בבית, כדי שיוכל לקיים גם מצות הראיה, וזה טעם למש"כ הרמ"א בסי' תרע"ז.

והיה לכאורה נראה חילוק לדינא, דאם הוא במקום שאין שם ישראל שלא שייך שיראה נרות שהדליקו אחרים, דאף בסתמא שלא אמר שאין רוצה לצאת בהדלקת אשתו, ודאי יש לנו לומר שאם אך אפשר לו להדליק, ידליק. ולכן צריך להדליק, ובכל הברכות. אבל אם הוא במקום שיש ישראל, שיוכל לראות, לא ידליק בעצמו בסתמא, דהרי אפשר לו לצאת במצוות ראייה במה שיראה נרות של אחרים דולקים, אא"כ אמר שאינו רוצה

לצאת במה שמדלקת אשתו, אלא במה שידליק בעצמו כאן. אבל המ"ב כתב בסימן תרע"ז ס"ק י"ד שאף במקום שאין שם ישראל שבזה איירי המחבר והרמ"א, נמי לא ידליק בברכה כשלא אמר שאינו רוצה לצאת בהדלקת אשתו, והוא מצד הספק בהלכה, מחמת שהמחבר בסימן תרע"ו סעיף ג' פסק דדווקא כשאין מדליקין עליו בתוך ביתו צריך לברך על הראייה, אבל כשמדליקין עליו בתוך ביתו א"צ לברך על הראייה, והפר"ח (סי' תרע"ז סעיף ג' שם, שחלק על מה שהביא המחבר שי"א שבמקום שאין ישראל מדליק בברכות, משום שפשיטא שלכו"ע אין חיוב בראיית הנר, ולא שייך חיוב להדליק כדי לראותו) והגר"א (שם, שכ' שהי"א שהביא המחבר חולקים על מה דאיתא בסי' תרע"ו סעיף ג'), לא סברי לחלק בין כשהוא במקום דאיכא ישראל שיוכל לראות נרות שהדליקו אחרים לבין כשהוא במקום שאין בו ישראל דלא יראה כשלא ידליק בעצמו. שלכן פסק המ"ב דלא ידליק בברכה אלא דווקא כשיאמר שאינו רוצה לצאת בהדלקת אשתו.

ולע"ד מסתבר דאף שלא אמרו בבעל ואשתו שמצד מהדרין מן המהדרין ידליקו כל אחד בפ"ע, הוא דווקא כשליכא טעם להדליק, בגוונא דיצא בכל ענייני המצווה, דהוא גם בראייה, דהא שניהם בבית. או אף כשאחד מהן לא היה בבית, אבל נמצא במקום שיש ישראל שמדליקין, שיכול לקיים גם מצוות הראייה במה שיראה נרות של אחרים שהדליקו. אבל כשנמצא במקום שאין ישראל, שלא יראה שום נרות חנוכה, ויחסר לו כשיצא בשל אשתו מצוות הראייה, דאף בסתמא הוא ברור שלא ירצה לצאת בשל אשתו כדי שיוכל להדליק במקום שנמצא, ויקיים גם מצוות הראייה. ואף אם תחילה יצא מליבו שאיכא גם מצוות ראייה, שא"כ הוא בסתמא כחשב לצאת בשל אשתו, ואף כשאמר בפירוש שיצא בשל אשתו, מ"מ כיוון שאם היה נזכר אז שאיכא מצוות הראייה לא היה רוצה לצאת בשל אשתו, הוא כהתנה אז שלא יצא בשל אשתו כדי שיוכל לקיים גם מצוות הראייה (ולכן ל"ק גם קושית הפר"ח דלעיל, דאין חובה לראות נר חנוכה, דמ"מ לעולם ניחא ליה לקיים מצוות ראייה ולא לצאת בהדלקת אשתו, ומה שהוא מברך אין זה משום מצוות ראייה, אלא משום עצם מצוות ההדלקה). וגם אשתו היתה מכוונת שמדלקת רק לעצמה, לא מצד הבית להוציא את בעלה וביתה ידי חובה, אלא מצד מצוותה בעלמא, שבאופן זה מסתבר שלא יצא בהדלקתה, וצריך להדליק בעצמו.

אך אף אם נימא שליכא בזה אנן סהדי, מ"מ אם הוא בעצמו אומר שלא היה רוצה לצאת בשל אשתו, יש לו להיות נאמן. דהא הוא רק עניין שלו שלא שייך לאחרים, שאין צורך לאנן סהדי. ובפרט שהוא דבר המסתבר, דהרי סתם אינשי שיודעין שאיכא גם מצווה לראות נרות חנוכה דלוקין, ודאי היו רוצין לקיים, שאין זה בהוצאת ממון גדולה

ובלא טירחא גדולה. ולא היה רוצה כשהוא במקום שאין ישראל לצאת בשל אשתו, כדי שלא יפסיד מצות הראייה. והדלקת אף כל הנרות הוא דבר מועט לסתם אינשי מצד הוצאת הממון, אך שאפשר יקשה להשיג כלים להרבה נרות ומקום להעמיד אותם זה אצל זה. אבל לנר אחד שהוא דבר מצוי להשיג כלי לשמנים המצויין בכל בית שדרכן להדליק להאיר, שהרי כולן כשרין לנרות חנוכה, וגם מצוי נרות מחלבים יבשים כאלו שהנשים בזמננו מדליקות בשבת, שאף בעיירות של נכרים מצוי להשיגם, ואף בזמננו שלאורה משתמשים בחשמל (עלעקטרי) מצוי להשיג בחנויות גם נרות אלו שמזדמן לכל אדם להשתמש בהם כשמתקלקל החשמל. וכ"ש כשהכין נרות, דהא אירי שיש לו נרות להדליקם, דהנידון הא הוא אם יש לו צורך וחיוב להדליקן, שוודאי סתם אינשי ואולי כולן ירצו להדליק בעצמן כדי לקיים גם מצות הראייה ולא לצאת במה שהדליקה אשתו בביתו.

ורק כשנמצא במקום שישראל דרין שם שיכול לקיים בנקל גם מצוות ראייה בנרות שהדליקו האחרים, יש לנו לומר בסתמא שיצא בשל אשתו שהדליקה בבית. וכשירצה להדליק בשביל הראייה בעצמו, כדי שיקיים מצות הראייה בנרות של עצמו, יצטרך לומר, אם אפשר שאשתו תדליק קודם להדלקתו, שאינו רוצה לצאת במה שתדליק אשתו. ואם שכח ולא אמר, יצא בסתמא בשל אשתו, ויצטרך לראות נרות שהדליקו אחרים ובלא ברכות, מספיקא דשיטת המחבר בסימן תרע"ו סעיף ג' שמי שהדליקו עליו בתוך ביתו לא יברך על הראיה.

ועיין בתה"ד סימן ק"א שמסיק ממש מטעם שכתבתי, דכיוון דאשכחן בתלמוד מהדרין ומהדרין מן המהדרין, לכן כיוון שמסתבר ליה דגם בבעל ואשתו יש הידור בנר לאיש ונר לאשתו כשהן בשני מקומות, יכול מי שאינו בביתו להדליק בברכה כשרוצה מדין מהדרין, ואין זה כמוסיף על התלמוד שהוא גורע. והוא סובר דדברים אלו אמורים אף שאין לו שום יתרון במה שידליק, אלא מחמת שאינו בביתו בשעת קיום המצווה, דהא לא הזכיר ענין ראייה. ורק במה שהביא תה"ד דאחד מן הגדולים הורה ונהג דרשאי להדליק בברכה ואמר בטעם שני דילמא תשכח אשתו ולא תדליק, וטעם זה מסיק התה"ד שאינו טעם, דאף על איסור כרת סמכינן עליה, שלכן אם אך ידעה הדין שהמצווה מוטלת על מי שהוא בבית רשאי אף לכתחילה לסמוך עליה, ואין לחוש לכלום, כדסובר גדול אחד מתלמידיו. אבל טעם הראשון שכתב גדול הראשון, דיכול הבעל שנמצא שלא בביתו להדליק מטעם מהדרין, הוא נכון. ומשמע שפוסק תה"ד כן, דלא כגדול השני שפליג גם על טעם זה כיוון דלא אשכחן מהדרין זה בתלמוד. דמאחר דאשכחן

מהדרין ומהדרין מן המהדרין, שייך למילף מזה כל מה דמסתבר שהם הידור, עיי"ש. וכ"ש שאיכא טעם גדול מחמת שרוצה לקיים גם מצוות ראייה, כשהוא במקום שלא מצוי שם ישראל. אף שהב"י (סי' תרע"ז ד"ה כתב בתה"ד) כתב שנראה לו דאין לסמוך ע"ז לברך ברכה שאינה צריכה, נראה דהוא באופן שכתוב בתה"ד, שלית לו טעם אלא שרוצה להדליק בעצמו מאחר שאינו אצל הנרות. שהתה"ד בשם גדול הראשון כתב דאיכא הידור אף לבעל ולאשתו כשהן בשני מקומות, שחילוק זה הוא סברא בעלמא, מאחר שליכא שום יתרון לו בהדלקתו, דאיירי שהוא בבית ישראל, שלא יחסר לו גם מצוות ראייה שמקיימה אף ברואה נרות שהדליקו אחרים. אבל במקום שלא מצוי שם ישראל, שאם לא ידליק בעצמו לא יקיים מצות ראייה, גם הב"י יודה דרשאי להדליק ולברך בעצמו, מאחר שזה ודאי הא הוא הידור, דהא כשלא ידליק בעצמו לא יראה.

ואף אם נימא שליכא עליו חיוב ממש לצאת ממקום שנמצא וליכנס בבית ישראל שדר שם ולברך על הראייה, דלא כלשון הרבנו ירוחם שהביא הב"ח בסימן תרע"ו סד"ה ומ"ש ואין, שצריך לצאת ולראות כדי שיברך. אלא נימא דאינו מחויב לילך לראות, כפשטות לשון הרואה נר של חנוכה צריך לברך (שבת כ"ג ע"א), שהוא כשנזדמן שראה. ואף שלשון המדליק נר של חנוכה צריך לברך (שם) הוא על החיוב שחייב להדליק, ומ"מ נקט בלשון המדליק, הוא משום דכבר נאמר בגמ' מקמי זה כמה דינים בחיוב ההדלקה בברייתות ובמימרות דאמוראי, ולא ר' חייא בר אשי אמר רב הוא שמשמיענו זה. ורק שבא להשמיענו שצריך לברך על הדלקת נר חנוכה, אף שהוא רק חיובא דרבנן, כמו על מצוות דמחוייבין מן התורה, כדמסיק שמברך אשר קידשנו במצוותיו וצוונו שהוא חידוש גדול, ומאריך בזה בשבת דף כ"ג ע"א. אבל בענין ראייה לא הוזכר כלל שאיכא חיוב ראייה, לא בשבת ר"פ במה מדליקין שנאמרו שם הלכות חנוכה ולא בשום דוכתא בש"ס, אלא רק מימרא זו הרואה צריך לברך. ורב יהודה (שם) מפרש שאיכא חילוק בין הרואה להמדליק, שהרואה מברך שתיים והמדליק שלוש, ביום ראשון, מכאן ואילך מדליק מברך שתיים ורואה מברך אחת.

והובאה סוגיא זו גם בסוכה דף מ"ו ע"א לעניין זה דחיוב ברכה על מצווה דרבנן, להביא שם על הא דא"ר יהודה אמר שמואל דצריך לברך על לולב כל שבעה אף שהוא רק מדרבנן, דכן סובר גם רב מדאמר רב חייא בר אשי אמר רב דצריך לברך המדליק נר חנוכה, שכוונתו ודאי על ברכת וצוונו להדליק נר של חנוכה, אף שהוא רק מדרבנן. דהא אין לומר דמה שהובא בשם רב דצריך לברך היא ברכה אחרת, דהוא ברכת שעשה נסים, דמברכה זו ליכא ראיה שמברכין גם על לולב, דהרי הוא רק ברכת הודאה שוודאי שייך

לברך על כל מאורעות טובות שאירע לישראל, ואין נפקא מינה בין מצווה דאורייתא לבין מצווה דרבנן הקשורות בהודאה זו, שהברכה היא עצם ההודאה. וגם היה שייך לתקן אותה שיברך דווקא בשעת עשיית מעשה ולא תיכף בהגעת היום שנעשה בו הנס אף שהיא ברכת הודאה ולא ברכת המצווה, דהא ברכת שעשה נסים מברך גם הרואה נר חנוכה שהדליקו אף אחרים כדא"ר ירמיה, ומוכח שאינה ברכת המצווה כלל. אלא בהכרח מה שהביאה הגמרא מר"ח בר אשי הוא כדא"ר יהודה דהמדליק מברך גם על עשיית המצווה אף שהוא רק מדרבנן. ומדלא פירש לא רב ולא רב יהודה נוסח אחרת על ברכת מצווה זו, כגון ברוך אשר קידשנו בתורה ובמצוות ונצטווינו מחכמים להדליק נר של חנוכה, אלא אמרו סתם שיברך, הוא כפירשו (בהמשך הגמ' שם) שמברך ברוך אשר קידשנו במצוותיו וצוונו להדליק נר של חנוכה, כמו שמברכין על מצווה דאורייתא. וגרסינן ומאי מברך, שהוא מסקנת הראיה דרב סובר גם בלולב שמברך באותו לשון שמברך ביום ראשון דהוא מדאורייתא, גם בכל שבעה, שהוא אשר קידשנו במצוותיו וצוונו, משום דעל מצווה דרבנן נמי מברך בלשון זה, כמו שאמר רב בנר חנוכה דהמדליק מברך, שאסקינן דהוא בלשון במצוותיו וצוונו כמו על מצווה דאורייתא. ונמשך הוכחת הגמ' דאף רב סבר כל שבעה מצוות לולב, דהוא לענין ברכה שמברך באותו לשון דביום ראשון, מדאמר ר"ח בר אשי - עד והיכן צוונו ולא עד בכלל, אלא רק עד ביאור נוסח ברכת הדלקת הנר לדעת רב. ואח"כ מקשה הגמ' והיכן צוונו, שהקושיא היא גבי לולב בשאר הימים כמו על חנוכה.

ושייך גם מה שאמוראי אחריני הוזכרו במחלוקת זו דהיכן צוונו דמסכת סוכה, מאשר באותה מחלוקת במסכת שבת. דהתירוץ מלא תסור הוא בשבת משם רב אויא, ובסוכה הוא סתמא דגמ'. והתירוץ משאל אביך ויגדך הוא של רנב"י במסכת סוכה, ובשבת הוא ר' נחמיה. ותיבות מאי ממעט זמן אימא ממעט נס נס כל יומא איתיה, השייכות למימרת רב יהודה במס' שבת, ומבארות שבשאר הימים ממעט ברכת שהחיינו ולא ברכת על הניסים, ונדפסו גם במס' סוכה, הוא ט"ס במס' סוכה כדמחק מהרש"ל, משום דלא הביא בסוכה אלא הצריך להוכחה דרב סובר נמי כרב יהודה אמר שמואל, דמברכין על מצווה דרבנן בלולב שהוא בשאר הימים, ממש בשווה ליום ראשון שהוא דאורייתא. ולא הביא כלום יותר מהצריך, אגב אורחא, אף שמצינו כן (דהיינו המשך לאותה סוגיא) בשאר מקומות כדחזינן שלא הביא בסוכה קושית ר' עמרם מדמאי שאין מברכין עליו, ומה שתירצו אביי ורבא על זה במסכת שבת, אלא רק הצריך להוכחה דרב סובר נמי דכל שבעה מברכין על לולב ובאותו הנוסח דיום ראשון. דלכן כשעסקו בהישיבה בברכה

דלולב היו אמוראי אחריני, ולא היה שם ר' עמרם שהקשה מדמאי, וגם לאמוראי אחריני שהיו שם לא הוקשה להו זה, דהיה פשיטא להו כתירוצי אביי ורבא.

עכ"פ בשני המקומות שנאמר ענין ראייה דנרות חנוכה דלוקין, הוא רק לעניין שמברך ע"ז, ולא לעניין עצם דין חיוב ומצווה על האדם לראות הנרות. וגם לשון הרבנו ירוחם (שהובאו דבריו לעיל), שכתב צריך לצאת ולראות כדי שיברך, נמי הא משמע שאין הראייה מצד עצמה חיוב ומצווה אלא היכי תימצי כדי שיברך. והוא גם מוכח, דהא כתב מקמי זה, יש מהגדולים שכתבו שאם הדליקו עליו בביתו אין צריך לברך כשרואה נר חברו, ויש מהן שכתבו שאפילו הדליקו עליו בביתו שצריך לברך כשרואה, ולפי זו הסברא האחרונה אכסנאי שנשתתף בפרוטה צריך לצאת ולראות כדי שיברך. ואם ראיית נרות חנוכה דלוקין היא מצווה בעצם, גם לשיטה ראשונה שאם הדליקו עליו בביתו א"צ לברך על הראייה, מ"ט לא יהיה עליו מצווה לצאת ולראות נרות חנוכה דלוקין. דהא מה שאינו מברך לדידהו אינו משום דליכא מצווה בראייה, אלא מטעם שכתב הר"ן בשבת (לדף כ"ג ע"א, דף י' ע"א מדפי הרי"ף ד"ה אמר רב חייא), שלא מצינו יצא במצווה שיתחייב לחזור ולברך על הראייה. דמלשון זה משמע שאף שאיכא מצווה בראייה, לא מצינו שיברך על הראייה אחר שכבר יצא בהמצווה, וכוונתו שגם את כל הברכות יצא, כמו שיצא בהמצווה.

ואף שלשון הר"ן לא מדויק, דכתב שלא מצינו יוצא במצווה שיתחייב לחזור ולברך על הראייה, שלכאורה הא ליכא ענין חיוב ומצווה בראייה של איזה מעשה המצווה, אלא במצווה זו דהדלקת נרות חנוכה. ואף שלשון התוס' סוכה דף מ"ו ע"א נמי הוא על הברכה דראייה, דבזה נבדלת מצוות נרות חנוכה משאר המצוות, ולא לעצם עניין מצוות הראייה, דכתבו בד"ה הרואה, בשאר מצוות כגון אלולב לא תיקנו לברך לרואה אלא גבי נר חנוכה. ונותנים ג' טעמים, ואף ששני טעמים הראשונים או דהוא משום חביבות הנס או משום דיש כמה בני אדם שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצווה, שייכי לתרץ גם על זה שבשאר מצוות ליכא חיוב ומצוה כלל, אבל כיוון שתירוץ השלישי שכתבו, דאין שייך לתקן לרואה ברכה שאין העושה מברך, הוא תירוץ רק על מה שלא תיקנו בשאר מצוות לברך על הראייה - משמע שהקושיא מתורצת גם במה דלא שייך לתקן ברכה. אבל הא לא מצינו שתהא מצווה לאדם לראות איך שאחרים עושין מצווה כשיושבין בסוכה ונוטלין לולב וקובעין מזוזה, וא"כ אין שייך להביא ראיה משאר מצוות דאין מברך על ראייתן לאחר שיצא, לנרות חנוכה.

ואף שביומא דף ס"ח ע"ב תנן, הרואה כהן גדול כשהוא קורא אינו רואה פר ושעיר הנשרפין והרואה פר ושעיר הנשרפין אינו רואה כ"ג כשהוא קורא ולא מפני שאינו רשאי אלא שהיתה דרך רחוקה ומלאכת שניהן שווה כאחת. והקשה בגמ' בדף ע' ע"א, פשיטא, ומתרץ מהו דתימא כדריש לקיש, דאמר ריש לקיש אין מעבירין על המצוות, ופרש"י ומהו דתימא האי נמי איעבורי הוא שמניח זו והולך לראות זו. ומפרש הגמ' ומאי מצווה, ברוב עם הדרת מלך. ופרש"י ומאי מצווה יש בראייתן, יש כאן מצווה משום ברוב עם הדרת מלך. ומסיים בגמ' קמ"ל, והיינו דרשאין מי שרוצין לראות פר ושעיר הנשרפין לילך לשם, אף שהולך מהעזרה ולא יהיה כשיקרא כהן גדול. ופרש"י, קמ"ל דלאו מעבר הוא מאחר שאינו עסוק בה, שלכן מותרין. הרי מפורש שאיכא מצווה בראיית עשיית מצווה. נראה פשוט שהוא רק בעבודת קרבנות הציבור, ובכל העשיות בעזרה כשהוא לכל ישראל. ואף קרבנות של כ"ג, אף שנחשב קרבן יחיד, כדאמר רבי מאיר והלא חביתי כהן גדול ופר של יום הכיפורים קרבנות היחיד הן, בתמורה רפ"ב דף י"ד ע"א, וגם משלו הוא מביא (יומא ג' ע"ב), מכל מקום הא כפרת כ"ג הוא נוגע לכל ישראל כדי שיהא זכאי ויהא ראוי לכפר על ישראל, כדתני דבי רבי ישמעאל יומא דף מ"ג ע"ב. וגם כפרת כל הכהנים שייכין לכל ישראל מטעם זה, דכל הכהנים היו עושין עבודה גם בקרבנות הציבור דכל השנה, שצריכין להיות זכאין.

וכן מצינו שאיכא מצווה לנשים לראות במעשה סוטה, בסוטה דף ז' ע"ב, שתנן וכל הנשים מותרות לראותה, שמתרץ רבא (ח' ע"ב) דהוא דנשים חייבות לראותה, אף שהוא ענין של יחיד, מטעם ונוסרו כל הנשים. אבל בקרבנות של יחיד, אף בעולה ושלמים, לא מצינו שאיכא מצווה בראייה אף שהוא בעזרה. ובכל מצוות התורה לא מצינו שתהא מצווה לראות, אם לא כשהוא ללמוד איך לעשות המצווה. ולכן משמע שבשאר מצוות ליכא כלל עניין מצווה לראות בעשיית חברו, אם לא כשהוא ללמוד. ורק בחנוכה איכא מצווה לראות נרות חנוכה דלוקין אף של אחרים, אף שלא הוזכר בפירוש חיוב זה, אלא לעניין חיוב הברכה על הראייה.

אבל הא משמע שאף בחנוכה ליכא מצוות ראייה על כל הזמן דהדלקה שהוא החצי שעה, אלא רק בראייה אחת. ומטעם זה ניחא מה שהמדליק עצמו לא שייך לחייבו לראות אחר זה, שהרי כבר ראה בשעה שהדליק. ולכן כבתה אין זקוק לה (שבת כ"א ע"ב), דאם היתה מצוות ראייה על כל הזמן, היה לן לחייבו להדליקה בשביל מצוות הראייה. ולכן אין לחייב גם למי שלא הדליק, יותר מראייה אחת זמן משהו, שהוא רק התעוררות להזכרת הנס שעשה השי"ת לאבותינו בחסדיו המרובים, שזה הא מהברכה

שעשה נסים לאבותינו עצמה נמי איכא התעוררות זה. אבל מה שצריך גם ראייה אף שהברכה היא העיקר, הוא משום דלא שייך ענין ברכה בלא שום מעשה. שלכן גם מצד הגעת היום דחנוכה, כיוון שליכא שום קדושה על הימים דהא מותרין במלאכה, לא שייך לברך שעשה נסים בשביל היום עצמו. דלכן תיקנו למי שלא הדליק, שצריך לראות נרות חנוכה, אף של אחרים שהדליקן למצווה, כשהן דלוקין בזמן המצווה כדי שיהא שייך לברך. והוא כלשון הרבנו ירוחם (שהובאו דבריו לעיל) שצריך לצאת ולראות כדי שיברך, היינו דחיוב הראייה הוא כדי שיהא שייך לברך. דמשמע מזה דאם היה שייך לברך שעשה נסים בלא שום דבר מצד הגעת היום שנעשה בו הנס, לא היה חיוב הראייה. אבל כיוון שלא שייך לברך מצד הגעת היום, כיון שאין בו קדושה יותר משאר ימים, לכן חייבוהו לצאת ולראות נרות חנוכה שנדלקו אף מאחרים למצווה שהוא בשביל הנס, כדי שיהיה מעשה להזכרת הנס, שצריך שיהא שייך לברך.

[ב]. אם שייך לברך שהחיינו על עצם היום דחנוכה ופורים, אם ברכת שהחיינו היא דווקא על דבר הבא פעם או פעמיים בשנה, והטעם שאין מברכין שהחיינו על שבת וכן ברכת שהחיינו על הגעת הזמן דימי חנוכה שנעשו בהם הנס לא שייך לברך כיוון שאין בהיום קדושה יתירה מעל ימים אחרים (ועי' גם לעיל סימן כ' אות ב'). ולא דמי לברכת שהחיינו ביום כיפור שמברכין אף בלא מעשה, דהוא מצד הקדושה שאיכא בהיום, וכל המצוות שנצטווינו ביום כיפור והכפרה שיש בו הוא מצד הקדושה שקידשו השי"ת לקדושה דיום כיפור. לכן שייך לברך בו שהחיינו על הגעת היום מצד עצמו. וכן ר"ה וכל יו"ט מברכין שהחיינו על הגעת היום עצמו, משום הקדושה שבו שנאסרנו מצד זה במלאכה, שלכן על שופר ולולב מברכין פעם שניה שהחיינו. אבל כיוון שאיכא כוס בקידוש בשבת ויו"ט, תיקנו שיברך שהחיינו ג"כ על הכוס. ובלית לו כוס, או בשכח לברך שהחיינו בקידוש, מברך אח"ז כל היום בלא כוס. וביום הכיפורים שליכא כוס מברכין בלא כוס, למסקנת הגמ' בעירובין דף מ' ע"ב, וכמנהגנו ביו"כ שאחר כל נדרי קודם ברכו אומרין שהחיינו, כדאיתא ברא"ש שם (סימן י') ובש"ע סימן תרי"ט סעיף א'. אבל בחנוכה ופורים שליכא קדושה על היום, לא שייך לברך בשביל המצוות דהדלקת הנרות וקריאת המגילה, אלא בשעת קיום המצווה. שלכן כשלא מדליק נרות בחנוכה לא שייך שיברך שהחיינו, אלא דווקא כשיראה נרות חנוכה דלוקין של אחרים שתיקנו בשביל שיתעורר להזכרת הנס, מברך. אבל לא שייך שיתקנו שיצטרך לראות נרות חנוכה דלוקין, בשביל שיברך ברכת שהחיינו. דכיוון שאינו מקיים מצוות הדלקה מאיזה טעם שיהיה, לא שייך שיברך שהחיינו על זה שנתחייב בלא קיום, אף שהוא

מחמת אונס ומחמת פטור, ואין שום צורך לתקן. אבל כיוון שתיקנו מצווה לראות הנרות כשהן דלוקין כדי להתעורר ממעשה הראייה להזכרת הנס, צריך ממילא לברך שהחיינו בשביל מצוות הראייה שתיקנו.

והנה ראיתי במ"ב בשעה"צ בסימן תרע"ו אות ג', שכתב תחילה מסברא דלכתחילה צריך לברך זמן בשעת הדלקה ואם לא בירך ביום ראשון יברך ביום שני ואם לא בירך בז' ימים הראשונים יברך בהדלקת ליל שמיני, אבל אם גם בהדלקה דליל שמיני ג"כ שבח מלברך זמן, יש לו עכ"פ לברך על עצם היום דחנוכה שנעשו בו הנסים ונפלאות כדאשכחן ביו"ט. והוסיף שכעין סברתו נמצא במאירי שבת (לדף כ"ג ע"א) וזה לשונו, מי שאין לו להדליק ואינו במקום שאפשר לו לראות, י"א שמברך שעשה נסים ושהחיינו בלילה ראשונה ושעשה נסים בכל הלילות, והדברים נראים. ובסימן תרצ"ב במ"ב סק"א כתב די"א דראוי לברך זמן על היום דפורים, וכתב בבאור הלכה שהוא ממור וקציעה להריעב"ץ שהשיג על המ"א, וכתב דאף בלא מצוות שילוח מנות וסעודה ראוי לברך זמן על היום, כמו ברגלים ור"ה ויו"כ.

אבל לא נכון לע"ד הדמיון כלל שבין פורים וחנוכה ליו"ט. ואדרבה מגמ' דעירובין (מ' ע"ב הנ"ל) משמע שאין אומרין זמן. דהא חידוש גדול הוא שאומרין זמן אפילו בר"ה ויו"כ, דלרב ושמואל אין אומרין אלא ברגלים. וסוגית הגמ' תחילה סוברת דאין אומרין זמן אלא דווקא על הכוס. שא"כ מפורש שלא על הימים בעצם מברכין, אף שעצם היום הוא ענין מצווה דשביתה, לבד הלאווין, ולבד מה שהימים מחייבין עשיית מצוות בהם אף לדורות. ואולי מה שאין לברך זמן על עצם היום, הוא מטעם דעל מציאות הימים אלו בשנה לא שייך לברך כל כך, דהא בהכרח באין, ובידיעה לכל, ואין זה שום חידוש. ומצד הודאה על עצם הבריאה, הרי תיקנו לנו לברך בכל יום בברכות השחר על כל פרט ופרט, ובברכת יוצר אור דלפני ק"ש על עצם הבריאה שמחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית, שבזה נכלל ברכת הודאה על כל יום כמו שהוא, וליכא יתרון בימי הרגלים ור"ה ויו"כ על ימי השבתות. ולכן סברי רב ושמואל דרק ברגלים אומרים זמן, שהוא מצד חיוב השמחה שיש ברגלים. שלבד חיוב שמחה דקרבנות שאיכא על כל אדם ברגלים, איכא חיוב שמחה גם בכל מקום, דהוא עצם השמחה בלב, כפשטות לשון הקרא והיית אך שמח. וגם לשמוח ולשמח לכל אחד כפי שאפשר לו, בבשר ודגים והחלפת בגדים, ובגדי צבעונים לנשים וכדומה (פסחים ק"ט ע"א). ואין זה קיום בהכרח, המתחייב מעצם מציאות הימים בשנה שע"ז הא אין אומרים שהחיינו, דהא שייך לעניין המציאות גם שלא לשמוח, אף לא השמחה בלב, אף שיקיים חיובי המועדים. אבל לא שייך טעם

זה לברך שהחיינו בר"ה ויו"כ שלא נאמר בהו חיוב שמחה, אלא חיוב איסור מלאכה, ותענית ביו"כ. שמצד זה כיוון שימים אלו הם קבועים בכל שנה ושנה, ככל ימות השנה, ומוכרחים הם לבא, וידועים הם לכל אחד שיבואו, שמצד זה לא היה צורך לברך.

ומסיק הגמ' דאין הלכה כמותם, אלא שמברכין זמן גם בר"ה ויו"כ על קדושת היום, שאף שבהכרח הם ימים קדושים וימי הדין וכפרה, נמי תלוי זה בכל אדם לפי קבלת קדושתן, והכנתן בליבם ובמעשיהם בימים אלו, שזה נמי אינו ביום בהכרח, שהרי שייך לענין המציאות גם שלא להשים לבו לכך, אף שיודע קדושתן ושהן ימי הדין וישמור כל הדינים. שלכן שייך וצריך לברך גם עלייהו ברכת זמן. ורב ושמואל שלא מחייבין לברך בר"ה ויו"כ, נראה דהוא מטעם דכיוון שכל ענין דר"ה ויו"כ הם ימי דין וימי תשובה על המעשים דכל ימי השנה, הם שייכים לכל ימות השנה, שאין להפרידם מכל הימים, דהם הכרח לכל ימות השנה.

ודומה לזה אולי הוא שבת, שנמי הוא תלוי בזמן ואין אומרין זמן. ואף שהוא זמן קצר, דהוא כל יום שביעי, עכ"פ הוא תלוי בזמן. ומה לי זמן גדול דשנה, ומה לי זמן קטן דז' ימים. ועיין בסימן רכ"ה סעיף ו' ברמ"א דפרי שמתחדש ב' פעמים בשנה מברכין עליו שהחיינו, וכוונתו בכל פעם ופעם כמפורש בב"י, וא"כ מסתבר שאם היו נמצאים פירות שגדלים ג' פעמים בשנה או ד' פעמים בשנה, נמי היה צריך לברך על כל פעם ופעם. דאף שתחילה היה מסתפק הב"י אולי דווקא אחת בשנה, כלשון הרמב"ם והטור שכתבו פרי המתחדש משנה לשנה, אבל אחרי שמסיק דאפשר משנה לשנה לאו דווקא אלא אורחא דמלתא נקט, ואה"נ דפרי המתחדש פעמיים בשנה מברך עליו בכל פעם שהחיינו ומשמע שכן סובר להלכה וכדפסק הרמ"א, מסתבר דה"ה אם היה איזה פרי שמתחדש יותר פעמים בשנה, שלמעשה אולי ליכא דבר כזה בעולם, ולכן לא מצינו דינו בספרים, אבל ודאי מסתבר שאין לחלק, ואפילו מתחדש בתוך זמן קצר ביותר נמי יש לברך על כל פעם שהחיינו.

ונכדי הרה"ג ר' מרדכי שליט"א, דקדק מלשון התוס' ברכות דף ל"ז ע"ב ד"ה היה, שכתבו דהיה עומד ומקריב מנחות אומר ברוך שהחיינו, אייריב בכהן המקריב מנחה ראשונה כשבא לעבוד במשמרתו, שהיה רק שבוע אחד לכ"ד שבועות, ומסקי א"כ כל משמרה אינה משמרת אלא ב' פעמים בשנה, וכיוון שיש להם זמן קבוע מברכין שהחיינו. משמע מדמאריכין לפרט שלא היתה למשמרה אלא ב' פעמים בשנה, דמשמע דדווקא כשהוא זמן קרוב לחצי שנה מברכין שהחיינו. ובמנחות דף ע"ה ע"ב ד"ה היה, דקדקו עוד יותר וכתבו דלכל משמרה היו בתי אבות שנמצא שלא היו מקריבין אלא

שני ימים בשנה. אבל לא מסתבר זה כלל לומר שכוונתם שהוא לדינא דווקא כשהוא פעם אחת בזמן קרוב לחצי שנה, שא"כ היה לנו לומר שפליגי התוס' דמנחות על התוס' דברכות. דבברכות יסברו דאף אם כל אחד יעבוד בכל יום מהשבוע, יצטרך לברך על מנחה ראשונה שהחיינו - ובמנחות יסברו דדווקא כשכל אחד עובד רק יום אחד, שאז יש ממש קרוב לחצי שנה בין העבודות, ולא חצי שנה פחות שבוע, שוודאי אין לומר כן. וא"כ מוכרחין לומר דלא משום דסברי דהוא דווקא לדינא שצריך שהזמן יהיה בריחוק דחצי שנה בערך, אלא דפירשו בברור זמן הריחוק שהיה לכהן בין פעם לפעם, מאחר שהוצרכו לתרץ שלא עבד בכל עת שרוצה אלא שהיו דווקא זמנים קבועים, פירשו הזמן. וגם הא עד דאתא דוד לא היו כ"ד משמרות, אלא כדאיתא (תענית דף כ"ז ע"א) א"ר חמא בר גוריא אמר רב דמשה תיקן שמונה משמרות ושמואל העמידן על ט"ז, והיה כן עד שנת הארבעים למלכות דוד שהיה בסוף ימיו, שאז העמידן על כ"ד. דנמצא שיותר מארבע מאות שנים, שהיה זה עד אחר שס"ט שנים שהיה המשכן בשילה (זבחים קי"ח ע"ב) ועוד קצת שנים עד שיסד שמואל ט"ז, היו רק שמונה משמרות, שהיה בין עבודתו של כהן במשמרתו עד לעבודתו הבאה רק זמן דשמונה שבתות, וכי לא היו צריך לברך אז שהחיינו. ואף אם נימא דרק אנשי כנה"ג תיקנו נוסח הברכה דזמן בנוסח שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה, ודאי היו נותנין איזה הודאה על שהגיע זמנם עוד הפעם לעבוד. ולכן ברור שליכא חילוק בין זמן דכ"ד שבועות, לזמן דט"ז שבועות ושמונה שבועות.

וא"כ היה שייך לומר שגם בהגעת שבת היה שייך לברך זמן. אבל מה שאין מברכין הוא משום שלא שייך להפריד שבת משאת ימות החול, משום שהשבת הוא התכלית והעיקר דהבריאה, וכל הימים נמנו להשבת בלא שם בפני עצמו, אלא אחד בשבת שני בשבת וכן כולן (מכילתא דרבי ישמעאל יתרו פ' ז' לפסוק זכור את יום השבת, ומכילתא דרשב"י). שלכן לא שייך להפרידו משאר הימים ולברך בהגעתו על הזמן, משום שתמיד נחשב ככבר הגיע, מאחר שבכל יום חושבין עליו וזוכרין אותו גם בפה ובכתב בגיטין ובשטרות. וכמו כן הוא ר"ה ויו"כ לגבי כל ימות השנה - מאחר שכל מעשיהם דנין עליהם בר"ה ויו"כ וכל אחד צריך לידע זה תמיד, כדי לעשות הטוב והישר - אף שליכא חיוב להזכירם בפה, שלכן אין להפריד ר"ה ויו"כ מכל הימים. ומסקנת הגמ' (בעירובין מ' ע"ב הנ"ל) דמברכין זמן בר"ה ויו"כ, הוא משום דאף שהאמת הוא שר"ה ויו"כ הם שייכין לכל ימות השנה ואין להפרידם, מ"מ כיוון שמצד המציאות אין רוב בנ"א שמין זה אל ליבם בכל ימות השנה, הם בהכרח נפרדין, שלכן צריך לברך כשהגיע זמנם. ולא

דמי לשבת, שממש כל אדם חושב הימים ליום השבת, ומזכירו תמיד בפיו, אף בענייני חול שלו.

אבל עכ"פ מה שמברכין שהחיינו גם בר"ה וביו"כ הוא מצד החידוש שאיכא בעצם היום, שיש בהם קדושה ליאסר במלאכה, ובחיוב עשה על השביתה ממלאכה, מה שליכא זה בשאר ימות השנה. וזה הא ליכא אף בפורים שנקרא בקרא פעם אחד יום טוב (אסתר ט', י"ט) שתני רב יוסף מלמד שאסור במלאכה במגילה דף ה' ע"ב, מסיק הגמ' דרצו לאסור במלאכה אבל לא קיבלו עלייהו, דאף דרבה בריה דרבא הוא דאמר זה מ"מ משמע דכן הוא מסקנת הגמ' שאין לפלוג עליו. שא"כ אף במקומות שנהגו איסור מלאכה, שאסורין מדין דברים המותרין ואחרים נהגו בהן איסור, הוא שייך רק על עשיית המלאכה, ולא על עצם היום להיחשב שיש בו קדושה יותר משאר ימות החול. דמנהג איסור המלאכה לא שייך שיעשה עניין קדושה על היום. אף אם נימא דמדרבנן שייך נמי שיעשו קדושה על היום לא רק איסור מלאכה, לא שייך זה למנהגא. דהמנהג לא שייך שיעשה אלא מה שנוהגין, דהוא איסור המלאכה, ולא שהוא גם יום קדוש. ואף אם נימא דלא שייך איסור מלאכה בלא קדושה בעצם היום, נמי אין בהמנהג אלא מה שנהגו, דהוא רק איסור המלאכה ולא הקדושה. ולכן אף רב יוסף לא תני מלמד שצריך קידוש היום, אלא שאסור במלאכה. משום שאף לרב יוסף ליכא קדושה בעצם היום דפורים, אלא הוא יום חול ככל ימי החול דהשנה, אלא שדריש אותו לאיסור המלאכה. וכ"ש למסקנא דלא קיבלו עלייהו איסור מלאכה, שאף במקום שנוהגין איסור במלאכה ליכא שום קדושה בעצם היום. וכל שכן שלא שייך בחנוכה שלא נקראו כלל בלשון יום טוב.

ואף בברייתא דשבת דף כ"א ע"ב, שמבאר מאי חנוכה, שנקט בסוף הברייתא לשנה האחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה. הרי מפורש על מה עשאום ימים טובים, רק לענין הלל והודאה, ולא שקבעום סתם לימים טובים. ועיין בר"ה דף י"ט ע"ב, שחנוכה ואף פורים הם מהימים טובים שנאמרו במגילת תענית דלא להתענאה ודלא למיספד בהון, ואף שאיפסקא הילכתא דשאר יומי בטלו, חנוכה ופורים לא בטלו. הרי מפורש שמצד היום הוא רק בחשיבות הימים הטובים דמגילת תענית, דהוא לעניין דלא להתענאה ודלא למספד, שבעצם הם ימי חול בלא קדושה, וכן הם ימי חנוכה ופורים. שלכן כמו שברור ופשוט שאף לר' יוחנן וריב"ל דאמרי (ר"ה י"ח ע"ב) לא בטלה מגילת תענית, ואף בזמן הבית שלכו"ע היו נוהגין, לא היו בחשיבות ימים טובים אלא לעניין דלא להתענאה בהון, ומקצתהון גם דלא למספד בהון, ולא היה להימים שום קדושה. וכמו כן הוא לחנוכה ופורים, שהן בעצם ימי חול בלא קדושה. ולכן לא שייך לברך

עלייהו מצד הגעת היום ברכת שהחיינו. ורק להמצווה דקריאת המגילה ועל הדלקת הנר מברכין שהחיינו. אבל כשאין לו מגילה, ואין לו נרות להדליק, וגם לא נרות של אחרים שהדליקו שיוכל לראותם, אינו מברך שהחיינו כדכתב המג"א (סימן תרצ"ב סק"א), ואינו כלום מה שתמה עליו במור וקציעה שהביא בבאור הלכה, ודברי המאירי צ"ע. ולהמאירי שסובר שאף בלא ראייה מברך שעשה נסים ושהחיינו, נצטרך לומר דאיכא מצווה לראות נרות חנוכה מצד עצמה, דאין מצוות הראייה משום הברכה, דהא בשביל הברכה גם בלא ראייה מברך, דלא כלשון הר' ירוחם. ומכיוון שאיכא מצווה בראייה, הצריכו לכתחילה שיברך כשלא הדליק נרות באופן זה - שאם אפשר לו לראות נרות חנוכה דלוקין כדי שתהיה ברכתו בשעה שעושה מעשה מצווה דראייה, דבזה מודו שיותר עדיף לברך בשעה שעושה מעשה מצווה אף שהחיוב לברך איכא גם מצד היום עצמו, אבל כשאינו במקום שדרין שם ישראל, שגם מעשה ראייה לא יוכל לקיים, יכול ויצטרך לברך על הגעת ימי חנוכה ונעשו בו הנסים ונצטווינו בהדלקת הנרות. ומה שבשאר נסים שנעשו דחשיב בברכות פ' הרואה (נ"ד ע"א), אינו מברך על היום, אלא כשרואה המקום ורואה הדברים שנעשו בהם הנסים, הוא משום דע"י חיוב המצוות שבחנוכה ופורים ניכר גם היום בעצם.

הנה הארכתי בעניין ראיית נרות חנוכה הרבה, משום שלא נתברר עניין זה כראוי בדברי רבותינו, וגם טעם אלו שלא סברי כהוראתי לגמרי. ולדינא צריך לעשות כדהוריתי לך, וכדמסיק בתה"ד, דבעל ואשתו כשאחד מהם אינו בביתו צריכין להדליק כל מי שאינו בביתו, אף במקום ישראל שיכול לראות נרות חנוכה דלוקין, מדין מהדרין ע"י שיכוון שאינו יוצא בהדלקת ביתו. ואף כשלא שם אל ליבו וכבר הדליקה אשתו, נמי יכול להדליק אם אומר שהיה רוצה לעשות כראוי לכתחילה, אף באופן שאפשר לו לראות נרות של אחרים כשהן דלוקין בתוך זמן שצריכין להיות דלוקין. וכשא"א לו להדליק בעצמו, אם אפשר לו לראות של אחרים, מחויב לראות של אחרים ולברך שעשה נסים ושהחיינו. ואם א"א לו להדליק וגם לא לראות, אין לו לברך כלל, דלא כהמור וקציעה שהסכים לו המ"ב בבאור הלכה, אף שנמצא כן במאירי, דהוא דלא כרוב הראשונים, וכהמג"א שסובר כן.

[ג]. בדין המטבע שבארץ ישראל כשהולך וניזול מיום ליום

הנה ודאי שהלירות דבא"י שברור וידוע לכל שהולכין וניזולין מיום ליום, אין שום חשיבות מטבע להם, אלא אף בא"י חשיבות המטבע הוא בדאלארן. אך מ"מ אם אחד לווה מחברו רק לאיזה שעות מהיום, שלא שכיח כלל שיהיה איזה שינוי, לא מסתבר

כלל לומר שיוכל לתבוע ממנו דאלארן בסתמא, ויכול לשלם לו גם בלירות באותו יום, כשלא התנו כלום. ולא שייך לאסור ללוות לירות בלירות מדין הלוואת סאה בסאה (יו"ד סימן קס"ב) מאחר דהלירות אינם בשם מטבע, מאחר שדבר כזה דשינוי השער בתוך היום לא אירע כלל, וא"כ הוא כמטבע על יום זה. שלכן אף אם אירע שנתייקרו הלירות, יכול וגם צריך לשלם לו בלירות. ולבד זה הא איסור דסאה בסאה הוא דווקא כשאין לו ללווה כלום מאותו המין, ואלו הלירות הרי מצוי מהם ביד כל אחד. ואף אם אין לו, הרי בידו להשיגם בכל דבר קטן שימכור ממה שיש לו, עוד יותר מיצא השער שמותר ללוות סאה בסאה, כמסקנת הגמ' בב"מ דף ע"ב ע"ב ואיפסק כן בש"ע סימן קס"ב סעיף ג'.

ובהלוואה סתמא של אותן הלירות, שאפשר שימשך זמן, וגם הא סתם הלוואה הוא לשלושים יום, כדאיתא במכות דף ג' ע"ב דמלווה את חברו סתם אינו רשאי לתובעו פחות משלשים, שהוא זמן שמצוי שיוזלו הלירות, ואף במקום שנוהגין דסתם מלווה הוא בפחות מל' יום (חו"מ סימן ע"ג סעיף א'), נמי כיוון שמצוי שיוזלו הלירות אף בימים מועטים, מסתבר דהוא כפירשו שהמלווה הוא על דאלארן, אף שהמלווה נתן לו הלירות, אף דמדין המדינה עדיין לא הוזלו יותר, וכ"ש אם גם לפי דין המדינה הוזלו. אבל ודאי לכתחילה צריך המלווה לומר שהוא מלווה לו דאלארן, דאף שנותן לו לירות הוא על חשבון דאלארן. אבל אף אם לא אמרו בפירוש, הווה אנן סהדי לכך, דשום איש לא היה מלווה לירות שהיה יכול להוציאם ולהחליפן על דאלארן לפי שווים היום, ולקבל מהלווה הלירות אחר שיוזלו. שלכן לא הי"ל להתנות כלל, דהוא כידוע לכל, ולא שייך בזה ממילא איסור ריבית. ומה שלא כתבתי בתשובה באג"מ יו"ד ח"ג סימן ל"ז דאף מלווים יחידים שבא"י אף שהלוו סתם, הוא לדינא כהתנו בפירוש, משום שלכתחילה טוב שיפרשו כדכתבתי לעיל. וגם משום דבלא התנו תלוי באם הלווה למי שלא ציית כל כך דינא, שאז אולי ליכא האנן סהדי. וגם בעשיר שהלווה לעני, אולי ליכא האנן סהדי, וצ"ע בזה. לכן כתבתי שיתנו שהוא מלווה בחשבון דאלארן, ואף לעזרת תורה כתבתי שיתנו בפירוש. ולדינא העזרת תורה צריך להתנות, שלא יחשבו שכיוון שהוא קופת צדקה ולא אכפת להם בהוזלת הלירות, לכן ניחא להם להלוות לירות בלירות. ולכה"פ יהיה כתוב על השולחן והכותל במשרד העז"ת שההלוואות הוא על חשבון דאלארן. וליחידים אף שלא פירשו נמי הוא על דאלארן, אבל יותר טוב שיפרשו שהוא על חשבון דאלארן (ועי' עוד להלן חיו"ד סימן י' אות ב').

[ד]. פריסת סדין נאה מפלאסטיק על הסוכה, כדי להגן מן הגשמים

בדבר פריסת סדין לנאותה דכשרה (סוכה י' ע"א) הוא דווקא כשכוונתו הוא כדי לנאותה, ולא כשכוונתו הוא להגן מן הגשמים שהוא לסכך, שוודאי אינו כלום מה שהוא מיפה גם את הסוכה והוא נוי להסוכה בזה, לשיטה ראשונה בש"ע סימן תרכ"ט סעיף י"ט, דאם פירס הסדין כדי להגין מפני החמה ומפני הנשר פסולה, וכ"ש כשמסכך מפני הגשם. ופשוט שהוא אף כשהסדין הוא נאה ויש בה יפוי להסוכה, וכ"ש כשעיקר כוונתו הוא להגן, שבשביל זה הוא מביא סדין של פלאסטיק.

ואף להי"א שם דלהגין מפני החמה והעלין הוא ג"כ מותר כמו כדי לנאותה, מ"מ הא לסכך באופן שלא יוכלו הגשמים לירד כלל, אין יכולין. כמפורש בטור בשם הסמ"ק בסוף סימן תרכ"ט, דאף שנסרים שאין בהן ד' כשרין, נהגו העולם שלא לסכך בהם כלל, משום דלמא אתי לסכך בהם הקביעות בעניין שאין הגשמים יכולין לירד בה. והובא טעם זה בט"ז ס"ק כ"א ובמג"א ס"ק כ"ב, והט"ז הוסיף שמטעם זה לא נהגו לכסות בקשין של תבואה, נמי מטעם זה דהסמ"ק, משום שבכיסוי הקש בקל יכסה כיסוי עב מאד, היינו שלא יוכל הגשם לירד שם. ואף שיש מקום לומר בטעם הסמ"ק שאין מסככין בנסרים כלל, אפילו הקצרים, הוא משום דלמא אתי לסכך בהם בקביעות בעניין שאין הגשמים יכולין לירד, אין החסרון מחמת שאין יכולין הגשמים לירד בה, אלא מחמת שהוא כיסוי הקבוע שרגילים לעשות בתקרת בית קבוע. שזה לא שייך לאסור בפריסת סדין, אף של פלאסטיק. וגם מה שהב"ח כתב שאסור לכסות מטעם שלא יוכלו הגשמים לירד בה, גם בלאטיש, דאע"פ שאין מקרין בזה בתים קבועים יש לחוש לטעם הסמ"ק דילמא יסכך בהן בקביעות שאין הגשמים יכולין לירד, ולשון בקביעות לא מובן. ועיין במג"א שלא נקט תיבת בקביעות כשהביא את הב"ח, אלא כתב אע"פ שאין בהם גזירת תקרה, שאין מסככין בהן בתים, מ"מ יש לחוש שיסכך כ"כ שלא יהיו הגשמים יורדין בתוכה כמש"כ הסמ"ק. וצריך לומר שהוא פירוש המג"א על תיבת בקביעות שכתב הב"ח, שכתב המג"א דכוונתו שיש לחוש שיסכך הסוכה בהלאטיש סיכוך כעין שעושין לקביעות, דהוא עב מאד, שלא יהיו הגשמים יורדין בתוכה. שזה עצמו הוא פסול בהסכך, אף שלא מסככין בזה בתים. שא"כ חזינן שסובר הב"ח להסמ"ק, שמה שאין גשמים יכולין לירד הוא הפסול בעצם. ואולי הוא ג"כ מטעם דכיוון דהוא כיסוי טוב כסיכוך דנסרים, שייך ג"כ גזירת תקרה, מאחר דבעצם הוא טוב לכסות גם בתים בזה. שנמצא שמה שאין מכסין בתים בזה, הוא רק מצד נוי וכדומה, ולא מצד שאינו תקרה טובה, ששייך לחוש שיימצאו איזה אינשי דאין חוששין לנוי, ומסככו בזה בתים, ושייך קצת גזירת תקרה. אבל לא משמע כן בלשון הסמ"ק שבטור, וכ"ש שלא משמע כן בב"ח.

ובט"ז שם בסוף, אחר שכתב דלא נהגו לכסות בקש אע"פ שהוא עיקר סוכה המפורשת בפסולת של גורן, כתב דנראה שזה ג"כ מטעם הסמ"ק שבקל יעשה כיסוי עב מאד, וכשלית לו במה לכסות פשוט להתיר שיכסה בקש, רק שיזהר לעשות שיוכל הגשם לירד שם. הרי ודאי סובר שזה בעצמו שאין הגשם יכול לירד הוא פסול.

ואם כן מוכרחין לומר דמה שהמג"א כתב בס"ק כ"ה דאם הגשמים נוטפין מהסכך מוטב לפרוס סדין משיאכל חוץ לסוכה, שלכאורה תמוה, דהא כשלא יוכלו הגשמים לירד בתוכה היא סוכה פסולה, וצריך לומר דפריסת הסדין כדי שיאכל בסוכה היא חומרא בעלמא, וכמדויק לשון מוטב לפרוס סדין משיאכל חוץ לסוכה. ומה שמסיק מיהו לא יברך לישב בסוכה דספק ברכות להקל, אף שהכא משמע שהמג"א סובר לדינא דאינו כלום, ולא היה שייך לברך אף אם היה חייב לברך בספק, לא דקדק בלשונו כל כך, מאחר דאף אם הוא ספק ממש לא היה צריך לברך.

ועיין בהגמי"י פ"ה מסוכה ה"ט באות ט', שר"ת פסל סוכה שמעובה כל כך שא"א לגשמים לירד בתוכה. ואף לריב"א שכתב בסוכת רועים שעשויה להגין מן החמה ומן הגשמים, פי' שם בהגמי"י דכוונתו שמציל רק הצלה פורתא, אבל אם אין יורדין גשמים כלל פסולה. וכן סובר לדינא גם המג"א. אך משום שיש עכ"פ מרבותא אלו שמכשירין אף בסיכוך עב מאד שאין הגשמים יכולין לירד לתוכה, כהר' שמשון גיסו של ר"ת שהביא הגמי"י, ומשמע שגם הרמב"ם סובר כן מדלא הזכיר פסול זה, וגם ברש"י לא מצינו שמפרש שהוא פסול, וכדמשמע מהגמי"י שאינו סובר רש"י שהוא פסול, כתב המג"א דבגשמים מנטפין יפרוס סדין ויאכל שם, מאחר שאיכא מרבותינו מי שמכשרי סוכה שאין יכולין הגשמים לירד לתוכה, והוא רק להחמיר כדלעיל, אף שלדינא סובר שהלכה כר"ת בהגמי"י, וכהסמ"ק בטור, שמשמע שגם הטור סובר כן.

[ה]. ברכת שהחיינו כשרואה בת שנולדה לו, ואם יש טעם להקל ולא לברך שהחיינו על לידת בנים

בדבר חידוש המ"ב בסימן רכ"ג סק"ב דאף בלידת נקבה שלא נאמר שיברך שהחיינו, הוא דווקא על השמיעה, אבל על הראייה מברך, שאפילו ברואה חברו לאחר ל' יום מברך שהחיינו כשחביב עליו ושמח בראייתו, והרי כל אדם הא שמח בראיית בתו. הוא טעם גדול, דאחרי שנולדה לו הא הוא שמח בראייתו אותה, כסתם אינשי אפילו עניים שדחוקים בפרנסתם, שמחים בראיית בניהם ובנותיהם, אף שנוסף עליהם דאגת פרנסה, הם בטוחים בהשי"ת שישלח להם פרנסה גם עבור הבת שנולדה לו. ולכן אף שלא הוזכר זה בדברי רבותינו, ואף בערוך השלחן לא הוזכר חידוש זה, יש מקום לומר

דלא משום דפליגי על זה, אלא דמשום הפשיטות, לא כתבו זה. וכדמשמע מלשון המ"ב שכתב שנראה לו פשוט, ואם היה סובר שאלו שלא הזכירו פליגי ע"ז, לא היה זה ממילא דבר פשוט. וממילא למעשה יש להורות כהמ"ב שצריך לברך.

ואף שלולא דמסתפינא היה שייך לומר דכיוון דבלידת הבת נעשה על האב כמה חיובים, לזונה ולפרנסה ולהחזיקה בביתו, שבהכרח עי"ז יראנה ג"כ, בהכרח הוי ממילא גם זה שיראנה מהחיובים. וגם הא צריך להכירה לקידושין ולנישואין ולכמה עניינים שלא שייך זה בלא ראייה. שלכן אף שהוא נהנה בראייה, אפשר ליכא חיוב ברכת שהחיינו משום שהיא חיוב שעליו. ורק בלידת בן צריך לברך אף שג"כ איכא חיובים על האב ומצד זה הוא מחוייב להכירו, מ"מ איכא חיוב ברכת שהחיינו על זה שנתן לו השי"ת זכר להתחייב עליו, אבל על עצם לידת הבת הא לא תיקנו שיברך שהחיינו. שא"כ אולי מה שלא הזכירו מברכת שהחיינו ללידת בת כשרואה אותה אף בפעם ראשון, סברי שאינו מברך מטעם זה. אבל יותר מסתבר שלכו"ע מברך כפשיטותו של המ"ב כדלעיל. ומה שהרבה מקילין ואינם מברכים, הוא כדכתב הרמ"א בסימן רכ"ג סעיף א', אף בלידת בן שנהגו להקל, מטעם דסברי שהוא רשות ולא חובה. אבל מן הנכון הוא לברך אף להסוברין שהוא רשות, וכ"ש שהרבה סוברים שהוא חובה, כדאיתא בבאור הלכה ד"ה ויש שכתבו. ואף שהוא רשות אין לזלזל ולהקל, דוודאי כיוון שרשאי לברך, יש לכל אדם לברך, אף לגדולי עולם. ולא לחינם בירך ר' יהודה שהחיינו אקרא חדתא, אף שסובר שהוא רשות, כדאיתא בעירובין דף מ' ע"ב. וכ"ש אנן דלי מצוות, שיש לנו לברך להשי"ת ולהודות לו אם אך יש לנו רשות לברך. וכן נראה לע"ד מה שכתב הרמב"ם בסוף הלכות ברכות, ולעולם יזהר אדם בברכה שאינה צריכה וירבה בברכות הצריכות וכן דוד אמר בכל יום אברכך, שלכאורה לא מובן, אם צריכות, הרי מחוייב הוא ולא שייך ע"ז לשון ריבוי, ואם הכוונה לעניין שיראה שלא לשכוח מלברך, הי"ל לומר בלשון אחד - שיזהר בברכה שאינה צריכה ויזהר בברכות הצריכות. אלא נראה שכוונתו דירבה בברכות הצריכות לברך, אף שאינם חובה. דאיכא הרבה כה"ג, שלא הטילו רבנן עלינו לחובה, להתחשב עבריין כשלא יברכן, אבל אמרו שהרשות לנו לברך, שבזה כתב שירבה בהם. ואולי טעם מה שרבים מקילין באלו הברכות הוא מחמת חוסר הכוונה. ואינו כלום, מאחר שלכל אדם נאמר בגמ' בעירובין שם שיש ברכת שהחיינו שהיא רשות, וגם נשנו כמה ברכות במשנה ובריתות סתם שהוא לכל אדם, כמו שנאמרו ונשנו ברכות המחוייבות, שלכן אין ליפטר מצד חוסר כוונה. וגם הא כל אלו ברכות קצרות הן, שכל אדם נקל לפניו לכוין.

[ו]. אם מותר ללכת לקברי אבות וקברי צדיקים בעת צרה לבקש רחמים, ואמירת הסליחות דמלאכי רחמים ומידת הרחמים עלינו התגלגלי

ובדבר אלו ההולכים בעת צרה לקברות אבותיהם ולקברות הצדיקים לבקש רחמים מהשי"ת, אם יש בזה משום דורש אל המתים. עיין בש"ך יו"ד סימן קע"ט ס"ק ט"ו שמביא מתשובת מהר"ח שמפקפק בזה, ומהב"ח ס"ס רי"ז שאין איסור בדבר. הנה בהא שנמצא בפיוטים ובסליחות שמבקשים למלאכים שיתפללו עבורנו, כהא דמלאכי רחמים, וכהא דמידת הרחמים עלינו התגלגלי, חזינן שאיכא מחלוקת. דבעלי הפיוטים שהיו ג"כ גדולי ישראל, הרי תיקנו והנהיגו לומר כן. אבל הרבה מרבותינו האחרונים אוסרין זה, ובחת"ס חאו"ח סימן קס"ו הובא ממהר"ל מפראג שמיאן לומר פיוט דמכניסי רחמים בסליחות. וכתב שם בסוף, דלדבריו דמהר"ל יש למנוע מלומר פזמון דמלאכי רחמים, וסליחת י"ג מידות האמורות בחנינה. והחת"ס עצמו אמר סליחות אלה עם הציבור, ורק במכניסי רחמים היה מאריך בנפילת אפים עד שהגיע ש"ץ לשומר ישראל, וממילא לא היה אומר. ומשמע מלשונו שאף שלא אמר טעם שלא כמהר"ל מפראג, מ"מ אמר זה עם הציבור.

ומצינו בסדור עיון תפילה, שהגיה במקום מלאכי רחמים חלו נא, שיאמרו יחלו נא פני. וזכורני שא"א הגאון זצ"ל לא אמר בשום מקום בסליחות ובפיוטים שהלשון הוא כמבקשים מהמלאכים, אך בפזמון מלאכי רחמים היה אומר אבות העולם אהובי עליון חלו נא, ובסליחת י"ג מידות שאומרים בחמישי לעשי"ת וביו"כ בתפילת נעילה, היה אומר מדת הרחמים עלינו נגלגלה ולפני קוננו תחינתנו נפילה ובעד עמנו רחמים נשאלה - אף שא"א להגיה זה בלשון המחבר ר' אמתי, שהרי נגמר בלשון הקרא כי כל לבב דוי וכל ראש לחלי - וכן אני נוהג בעצמי אחריו. ועתה ראיתי בסדור אוצר התפלות בהמבוא באות ג', שהביא שהגאון ר' חיים מוואלאזין היה אומר ג"כ תחת מלאכי רחמים חלו נא, בלשון אבות העולם אהובי עליון חלו נא. ואולי מה שאמר כן אאמו"ר זצ"ל, היה משום ששמע שכן אמר הגר"ח מוואלאזין. וכן לא היה אומר אאמו"ר זצ"ל בליל ש"ק, כשאומרים שלום עליכם, את החרוז ברכוני לשלום מטעם זה.

וטעם המתירין שהיו ג"כ גאוני עולם מרבותינו הראשונים, מוכרחין לומר דכיוון דהם מלאכים שנתמנו מהשי"ת שיהיו סנגורים עלינו לפניו מאיזה טעם, אף שיודע בעצמו כל הסנגוריא יותר מהמלאכים, לכן שייך שנבקשם שיעשו שליחותם באהבה, ויוסיפו גם בקשה לבד עצם מעשה הסנגוריא. שהרי על מה שהם כבר שלוחים מהשי"ת, שייך שיתפללו על שליחותם שיקבל השי"ת סנגוריא שלהם. ואין זה בכלל האיסור להתפלל

ולבקש מהמלאכים שום דבר, כדהביא הרמב"ן בפירושו בחומש פ' וישלח (ל"ב, ל') על הקרא דאמר המלאך ליעקב למה זה תשאל לשמי, שאמר אין לך בידיעת שמי תועלת כי אין הכח והיכולת בלתי לה' לבדו אם תקראני לא אענך וגם מצרתך לא אושיעך. שלכן על הדבר שנשתלחו המלאכים, כמלאכי הסנגוריא ומלאכים הממונים להיות מליצי יושר, כמפורש בקראי (איוב ל"ג, כ"ג) ובגמ' (שבת ל"ב ע"א), שייך לומר שניתן להם לרשות איך להמליץ ואיך לעשות הסנגוריא. ורק זה מותר לבקש, שיעשו זה באהבה ובשמחה כדאשכחן במלאך גבריאל (פסחים קי"ח ע"א - ב), ועל דרך זה הוא מה שתיקנו בסליחות ובפיוטים. והאוסרין, אולי סברי דגם על מה שביד המלאכים אין להתפלל להם ולבקש מהן, אלא להתפלל ולבקש מהשי"ת שהוא יעשה לנו כל בקשתנו לטובה. ואם הוא רוצה בסנגורים מאיזה טעם, יעמיד השי"ת ממילא כשישמע תפילותינו סנגורים טובים ומליצי יושר טובים.

עכ"פ במלאכים לכו"ע אסור לבקש שהם יעשו דבר עבורנו, וגם לא שיבקשו מהשי"ת עבורנו בדברים שלא שייכי המלאכים. אך איכא מחלוקת רבותינו הראשונים לבקש מהם שהם בשליחותם יעשו באופן היותר טוב לפנינו, דיש אוסרין גם זה. אבל לבקש אדם כשהוא בחיים להתפלל ולברך, הוא דבר הראוי והנכון. לא רק לילך אל הנביאים שמפורש בקראי (מלכים - ב' ד', כ"ג) אלא גם לחכמי תורה, ולא רק לתנאים כר"ח בן דוסא שהיה ריב"ז רבו מבקשו להתפלל בעד בנו שחלה, ור"ג שלח אליו שני ת"ח לבקשו שיתפלל ויבקש רחמים עבור בנו שחלה, כדאיתא בברכות דף ל"ד ע"ב, ואף לא רק לאמוראים כר' יונה אבוה דר' מני וכר' יצחק בן אלישיב ורב יהודה שכל מה שהיו מבקשין מהשי"ת היה עושה להם (תענית דף כ"ג ע"ב), אלא אף כל חכם שבכל דור ודור צריכים מי שיש לו חולה לילך אצלו שיבקש עליו רחמים. כדאיתא בב"ב דף קט"ז ע"א דריש ר' פנחס בן חמא כל שיש לו חולה בתוך ביתו ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים, שזה נשנה לדורות שכן יעשו, שא"כ הוא גם לדורות האחרונים שלפנינו, וגם לדורנו, ובכל המקומות, שהרי הובא זה לדינא ברמ"א יו"ד סימן של"ה סעיף י', דהא לא עדיף זה מלעניין הוראה דאיסור והיתר, שגם חכמים דדור זה הוא בכלל (ועי' להלן חיו"ד סימן נ"א). עכ"פ לבקש לאדם שיתפלל עבורו להשי"ת, זהו דבר הראוי והנכון, שכן צריכין לעשות.

אך לאדם שמת, שכבר לא שייך שהוא יתפלל, אלא שנשמתו שהיא בגנזי מרומים שייך שתתפלל עבור אלו החיים, שלאלו דסוברים דלמלאכים אסור יש לעיין אם גם לבנ"א

שמתו אסור. ולמה שכתבתי, הא אף המתירין לבקש מהמלאכים הוא רק בדבר שנשלחו המלאכים, שבנשמות משמע שלא שייך זה.

א"כ גם להמתירין לבקש ממלאכים נמי יש לעיין בנשמות, דהוא לבנ"א שמתו, או שנשמות מבנ"א שמתו עדיפי, וגם לדעת האוסרים לבקש מן המלאכים מותר לבקש מהנשמות. דמצד הסברא יש טעם לכאן ולכאן. דנשמות דאינשי אחר שמתו, שאין מחוייבין במצוות שוב, דבמתים חפשי, וליכא עלייהו חיוב להתפלל ולבקש רחמים, אסור לנו, ואף לבניהם שהן בחיים אסור, לבקש מהם שיתפללו ושיברכו. ורק שהבנים שהן בחיים, ואף אחרים, בעצמן שייך שיתפללו להשי"ת, שיענה אותם בזכות הצדיקים שהרבו זכיות בחייהם, שהם ג"כ מצטערין בצער בניהם, כדאסיק הגמ' בברכות דף י"ח ע"ב. וכמו כן ודאי מצטערין בצער כל שהיו מכירין אותו, וכ"ש בצער כל ישראל. אבל לבקש מהם שהם יתפללו אסור, כמו שאסור להתפלל למלאכים. וממילא הם עוד גריעי, דלא נמסר להם שליחות מהשי"ת, ואף אם נמסר הרי לא ידעינן מזה.

וגם יש סברא לומר שעדיפי לענין זה מהמלאכים. דמאחר דהם ידעי בצערא דאינשי בהאי עלמא, כדמסיק הגמ' בברכות, שלכן מצטערין מזה גם בעצמן, ושייך שנעורר אותם בבקשה להם שיתפללו ויבקשו מהשי"ת שיסלק הצרות מעלינו. ואף בלא זה שמצטערין גם בעצמן, הא עליהם לחוש לצער בניהם וגם לצער כל ישראל, והמלאכים אולי לא מרגשי כל כך בצערא דאינשי.

ולכן פליגי בזה. דהש"ך בשם מוהר"ח בתשובה סובר שאסור לבקש מהנשמות כמו שאסור לבקש ממלאכים. אבל מחמת שאיכא טעם דסברא גם לומר שעדיפי ממלאכים, לזה הוצרך לאסור זה מקרא דודורש אל המתים (דברים י"ח, י"א). אבל אף שהקרא אינו מיותר, דהא מפורש בברייתא בגמ' (סנהדרין דף ס"ה ע"ב) דקאי למי שמרעיב עצמו והולך ולן בבית הקברות כדי שתשרה עליו רוח טומאה. וכן הוא בטור ובש"ע יו"ד סימן קע"ט סעיף י"ג.

והרמב"ם שכתב בפי"א מע"ז הי"ג, זה המרעיב עצמו והולך ולן בבית הקברות כדי שיבוא מת בחלום ויודיעו מה ששאל עליו, הוא פירוש על לשון רוח טומאה שבברייתא. אבל כיוון שאיכא סברא לאסור מצד עצם הבקשה זולת מהשי"ת, מסתבר למהר"ח שאין להפקיע הקרא דודורש אל המתים מפשוטו, דהוא איסור גם מלבקש מהמתים שהם יתפללו עבורנו. והב"ח (ס"ס רי"ז הנ"ל) סובר כסברא שניה, דעדיפי לעניין זה ממלאכים, ולכן שייך לבקשם שיתפללו בעדנו. וממילא דורש אל המתים הוא קאי רק למרעיב עצמו ולן בבה"ק כדי שתשרה עליו רוח טומאה.

ועיין בהגמי"י בשם הרא"מ (בפי"א מע"ז הי"ג) שאיכא חילוק, דלבקש מגופו אסור, ומרוחו מותר, דרוחו לא מת. אבל מסתבר דהמרעיב עצמו ולן בבית הקברות כדי שתשרה עליו רוח טומאה הוא איסור הלאו, אף שלכאורה אין זה לא לגופו של מת ולא לרוחו. דהא רש"י פי' בסנהדרין דף ס"ה ע"ב ד"ה שתשרה עליו רוח טומאה, ששד של ביה"ק יהא מסייעו בכשפים. אבל אף להרמב"ם שמפרש שרוח טומאה הוא שיבוא לו מת בחלום, הוא אסור בכל אופן שעושה מעשה דמרעיב עצמו ולן בבית הקברות כדי שיבוא לו מת בחלום, בין גופו בין רוחו. ולכן לא הוזכר חילוק בדבריהם בין גופו לרוחו. וחילוק הגמי"י בשם הרא"מ, הוא דווקא במאי דאיירי שם, במשביע לחולה בחייו שלאחר מיתתו יבא לו בחלומו, דשם מחלק בין לגופו או לרוחו. וכן כתב דשמואל ששאל מאביו בדבר זוזי דיתמי (ברכות י"ח ע"ב), היה זה מרוחו.

ואף שלכאורה בהא דמשביע לחולה כשהוא בחייו שיבוא לו בחלום לאחר מיתתו לא הוצרך לזה, דהא השביעו בחייו. ועיין בב"י יו"ד סימן קע"ט בד"ה כתב רבינו ירוחם שואל במת בסופו, שנראה דבמשביע את החולה לשוב אליו לאחר מיתה להגיד לו את אשר ישאל מודה ר' ירוחם דשרי, כדמוכח הנך עובדי דסוף מו"ק (כ"ח ע"א ליתחזי לי מר). וטעמא משום דכיוון דכשהשביעו הוא חי, לא הוי דורש אל המתים. אך אין הרא"מ סובר חילוק זה, דאם היתה בקשה זו שיבוא המת אליו בחלום להודיעו איזה דבר דרישה אל המתים שאסור בלאו, לא היה ניתר מחמת שהשביעו כשהיה עדיין חי שיבוא אליו כשמת. דמה לנו מתי השביעו, כיוון דמה שיבוא אליו המת הוא דבר אסור להחי. ולכן הוכיח מזה שאיכא אופן המותר, דהוא לרוחו, דרוחו לא נקרא מת.

והב"י דלא ניחא לו חילוק הרא"מ שהביא הגמי"י, וגם סובר שלא שייך כלל ענין שאלה מהגוף (שם בד"ה אוב), חילק תחילה דדווקא במעשה אסור, ולא ע"י בקשה והשבעה להמת שיבוא אליו להודיעו. אבל אח"כ הביא שאף בלא מעשה אלא ע"י השבעה נמי אסור, אבל מ"מ סובר שמודה ר' ירוחם בהשביע כשהיה המת בחיים שמותר, מצד הני עובדי דסוף מו"ק. ואף שלא מובן כל כך, נצטרך לומר שלשון דורש אל המתים משמע שבשעת דרישת החי יהיה הנדרש מת, ולא כשבשעת דרישת החי היה הנדרש עדיין חי, אף דהוא על אחר שימות, ופליג על הרא"מ בתרתי.

אבל לדינא פסק הב"י בדין איסור הלאו בוודאי בש"ע דאינו אלא במעשה, שמרעיב עצמו ולן בביה"ק, שרק אז הווי באיסור הלאו דדורש אל המתים. ומה שלא הזכיר גם שאר מעשים שהזכיר בב"י, שהוא לובש מלבוש ידוע או מקטיר קטורת ידועה, וישן לבדו, הוא משום שליכא שום טעם לחלק בין המעשים. ולעניין מקטיר איזה קטורת אין צורך

לזה, דהא הוא עובד ע"ז בסתמא, כדאיתא בסנהדרין (ס"ה ע"א) שם בסוגיא הקודמת, שעולא אמר דבעל אוב שחייב חטאת הוא במקטר לשד, והקשה רבא דא"כ הוא חייב משום עובד ע"ז. ורק כשיתכוין בפירוש שאינו לעבדו בזה, שאף לא לרגע אחד, וגם לא רק לזה שיבוא לו בחלומו ויגיד לו, אלא עושה הקטרה זו משום שבהקטרה זו יבא המת אליו, שלכן פשוט שיהא אסור מצד דורש אל המתים, אף שמתכוין דאינו לעבדו.

ובדין היתר ודאי, פסק הב"י בש"ע דהוא רק להשביע את החולה שהוא עדיין חי שישוב אליו לאחר מיתתו להגיד לו מה שישאל. והשמיט מלכתוב בפירוש שאסור מה שהתיר הגמי"י, להשביע את רוחו של המת, משום שלא ברור לו לפסוק כהר' ירוחם. לכן נקט רק איסור הברור שהוא במעשה, והיתר הברור שהוא בהשבעה להחולה בחייו שיבוא אליו לאחר מותו. והשמיט דין דלהשביע את המת שיבוא אליו, ושבקיה בהסתירה, שמסעיף י"ג יש לדייק להתיר כיוון שאינו עושה מעשה, ומסעיף י"ד יש לדייק לאיסור שדווקא להשביע בעודו בחיים מותר. שבכה"ג אמרינן בגמ' דליכא למשמע מינה (כגון בברכות כ"ה ע"א, שבת צ"ג ע"ב, עירובין צ"ה ע"א, יבמות ע"ו ע"ב ועוד מקומות שיובאו להלן), שכמו כן הוא כוונת הב"י בש"ע. ומה שלא נקט שהוא ספק, הוא משום דלא רצה לפסוק שהוא ספק כדמצינו בהרבה דוכתי בש"ע שנקט גם דינים שהם ספק, דכשכותב בש"ע שהוא ספק הוא פסק דין לכו"ע שהוא ספק, שאף אם ימצא מי שיכריע לפסוק הדין אינו כלום לדעת הש"ע. ובכה"ג שנקט הכא שני הדברים הברורים לו להניח מה שלא היה ברור לו להכריע, שידעינן מזה שהוא בעצמו היה מסתפק בזה, אין זה פסק דין שהוא ספק, ולא שניכר מזה רק שהוא לא הכריע ואינו אומר לאחרים דעתו בזה, והוא נתינת רשות בזה לכל חכמי התורה להכריע דעתם לדינא ולמעשה.

[ז]. ביאור למה שאיתא בגמ' הרבה פעמים מהא ליכא למשמע מינה, כשיש סתירה בין דיוקא דרישא לדיוקא דסיפא, אם הוא לומר שהתנא עצמו היה מסופק

ואולי המחבר היה מפרש גם כשאמרינן בגמ' מהא ליכא למשמע מינה כשקשו הדיוקים מרישא לסיפא באופן זה. דהא במקום אחד נאמר בגמ' פירוש על מה שאמר מהא למשמע מינה בנדרים דף ע"ב ע"א, לענין פשיטות להבעיא בגירושין שגירש הארוס אם נתרוקנה רשותו לאב ויכול להפר נדריה, אם כשתיקה דמיא ונתרוקנה רשותו לאב, או כהקמה דמיא ואין האב יכול להפר. שרצה למיפשט מרישא, דלא חשיב בנדרים שבמת הבעל נתרוקנה רשות לאב גם שמע הבעל וגירש, ש"מ דגירושין כהקמה דמי. והשיב שממה שבסיפא דלא נתרוקנה רשות לאב, נמי לא חשיב גירושין, שא"כ משמע דגירושין כשתיקה דמי, אלא מהא ליכא למשמע מיניה. ומסיק הגמ' פירוש לזה, אי רישא דווקא

ובגירושין לא נתרוקנה רשות לאב, נסיב סיפא משום רישא (דלא בעי למיתנא בסיפא גוונא חדתא אלא לאפוכינהו לגווני דרישא - ר"ן), אי סיפא דווקא, נסיב רישא משום סיפא. אבל בדוכתי האחריני לא פירש בגמ' כלום ע"ז.

והטעם לזה דהתם הא מוכרח הברייתא בלא זה למיתני גם גירושין ולפרש הדין אם נתרוקנה רשות לאב אם לאו, דהא מפורש בכמה מקומות דאין דרך משניות ובריתות לשייר חדא, והכא רק חדא שייר. שלכן אם היה מיתני רק חדא בבא כגון הרישא לבדה, שהיה חושב רק אלו שנתרוקנה רשות לאב, היתה ראייה ברורה ומוכרחת שגירושין כהקמה דמי. שלכן הוצרך לתרץ מה שלא נקט התנא גם גירושין בהדיא בההיא בבא ולעולם דגם גירושין הדין כן דהוו כשתיקה, הוא משום דשתי הבבות נשנו בברייתא אחת, ולכן לא נקטא אלא דבר השייך למיתנא נמי בתרוייהו דבר והיפוכו. אבל גירושין שרק בחדא שייך למיתנא ולא בשניה, לא נקטו אף בהבבא שהיה שייך למיתנא. אבל לא משום דהיה גם לתנא מספקא דין זה דגירושין כבעיית הגמ', אלא שלתנא היה הדין וודאי ורק לא פירשו. משא"כ בשאר מהכא ליכא למשמע מינה, שי"ל שגם התנא הסתפק בזה ולכן לא פירש.

[ח]. שלוש סוגיות שבהם פירשו המפרשים שהדיוקים הסותרים ממתני' אין פירושם שלתנא היה ספק, אלא שהספק הוא לדידן

ורק בהמפרשים מצינו גם בנדרים סוף דף ס' ע"ב בהבעיא דאמר קונם יין שאני טועם יום, מאי דיניה, כהיום שאינו אסור אלא עד שתחשך, או כיום אחד שאסור מיום ליום. שפשיט ממתני' קונם יין שאני טועם היום, אין אסור אלא עד שתחשך, שמדויק הא יום - כיום אחד דמי. והשיב אימא סיפא, אמר יום אחד, אסור מיום ליום, שמדויק הא יום כהיום. אלא מהא ליכא למשמע מינה. שהתוס' והרא"ש פירשו דלא ידעינן הי דווקא, או רישא או סיפא. שהוא כמו דבדף ע"ב, שהגמ' מפרש זה, היינו שפשיטא להגמ' דלתנא דמתני' פשיטא הדין באמר קונם יין שאני טועם יום, ובמקום אחד הוא דווקא, אך אנן לא ידעינן איך סובר התנא והיתה כוונתו שם בדווקא, אם ברישא כשאמר היום או בסיפא שאמר יום אחד. ולא מפרשי שהתנא עצמו היה מסופק בזה, והשמיענו זה בזה שנקט בדין ודאי רק בהיום ברישא, שהוא עד שתחשך, וביום אחד בסיפא, דהוא מעת לעת שלא נגמר נדרו עד למחר כעת הזאת, משום דבאמר קונם יום מספקא ליה, ששוב לא שייך למיפשט, שאף אם נמצא תנא דפשיטא לו לאיזה צד, הוא פליגא על תנא דמתני'. ובשבת דף קכ"א ע"א, לעניין הא דא"ר אמי בדליקה התירו לומר כל המכבה אינו מפסיד, ומסייעינן ליה מרישא דאין אומרין לו כבה, דיש לדייק דכל המכבה אינו מפסיד

אמרינן. ודחה אימא סיפא, אל תכבה לא אמרינן ליה, שפירושו שאינו צריך לומר לו, דיש לדייק דכל המכבה אינו מפסיד אסור לומר, אלא מהא ליכא למשמע מינה. ופרש"י ד"ה אלא מהכא, דוודאי מתני' לאו כולה דווקא, אלא חדא מיניהו דווקא או רישא או סיפא, ותנא אידך אטו ההיא, ולא ידעינן הי מיניהו דווקא דנגמר מיניה. ולא פי' שהוא מחמת דמספקא ליה לתנא, דיקשה על ר' אמי שא"כ איך פשיטא לו דמותר.

ובב"ב דף ק"ד ע"א, בבעיא דבית כור סתמא אני מוכר לך, אם הוא כמו שאמר מידה בחבל, ואם פיחת כל שהוא ינכה, או שהוא כמו שאמר הן חסר הן יתר שאפילו פיחת רובע לסאה הגיעו. דדייק מרישא, בית כור עפר אני מוכר לך מידה בחבל ינכה, הא סתמא כהן חסר הן יתר דמי. והקשה מסיפא, ואם אמר לו הן חסר הן יתר הגיעו, ומסיק אלא מהא ליכא למשמע מינה. פי' רשב"ם ד"ה אלא מהא, דלגופה איצטריך למיתני ברישא היכא דאמר ליה האי או האי דאזלינן בתר ההוא לישנא דאמר לו, אבל בסיפא דאמר לתרוייהו, מידה בחבל אני מוכר לך הן חסר הן יתר דסותרין זה את זה הלך אחר האחרון לבן ננס. ולא פירש שהתנא לא איירי בבית כור סתם שהוא משום דמספקא לו לתנא, וכן כתבו התוס' ד"ה אלא, דחד מיניהו דווקא.

[ט]. בסוגית הכותב נכסיו לאחרים והניח את בניו, כשהבנים לא היו נוהגים כשורה, וביאור הראייה מיוסף בן יועזר

ולא שייך להא דבדף קל"ג ע"ב בבעיא במי שבניו לא היו נוהגין כשורה אם פליגי רבנן שאמרו הכותב נכסיו לאחרים דאין רוח חכמים נוחה הימנו, עליה דרשב"ג שאמר אם לא היו בניו נוהגים כשורה זכור לטוב. שדייק הפושט מרישא דברייתא דיוסף בן יועזר הקדיש עיליתא דדינרי שהיה לו מחמת שבנו לא נהג כשורה, ומצא בנו מרגליתא בדג, והביא להגזבר של הקדש ושמאה בי"ג עיליאתא דדינרי, ולא היו להקדש רק שבע ונתנו לו כל השבע, והוא הקדיש השית. שדייק מרישא דסובר דכתבו יוסף בן יועזר הכניס אחת ובנו הכניס שש, מכלל דשפיר עבד (שזכות אביו שהקדיש חדא עיליתא בשביל שבנו לא היה נוהג כשורה גרם לבנו שהוכשר להקדיש שש - רשב"ם). ומהאיכא דאמרי שכתבו ובנו הוציא שבע, (שהוא לגנאי, שלא היה לו לקבל כל ממון ההקדש להתרוקן מכל וכל, ונתגלגלה חובה על ידי אביו שהקדיש כל נכסיו - רשב"ם) דלאו שפיר עבד.

ומסיק אלא מהא ליכא למשמע מינה, דפי' רשב"ם דהא תנאי פליגי בהכי, תנא דרישא ס"ל דלא פליגי רבנן על רשב"ג, ותנא דא"ד ס"ל דפליגי. וניחא מה שפי' דפליגי, דהא מפורש שהם תנאי אחריני, דהא נאמר בסיפא איכא דאמרי, שפירושו שאיכא תנאי אחריני דאמרי שכתבו הוציא. שלא חסר לנו שום משמעות מצד דיוקים וכדומה. ולא

שייך לפרש בליכא למשמע מינה דכאן כמו בעלמא, דהא ברור לנו דברי כל הברייתא. אלא משום שכוונת הבעיא מי פליגי רבנן עליה דרשב"ג או לא, היתה עיקרה כדי לידע איך לפסוק לדינא, וזה לא ידעינן מהברייתא דפליגי בזה תנאי, והיה שייך לפרש דת"ק דבברייתא הוא רשב"ג, ותנא דאיכא דאמרי הם רבנן דמתניתין החולקין עליו או שהם תנאי אחריני דפליגי ארשב"ג, ולעולם רבנן דמתניתין לא פליגי עליה.

[ולא מובן מה שהרשב"ם מפרש דתנא דרישא ס"ל דלא פליגי, ותנא דאיכא דאמרי ס"ל דפליגי, מה הוצרך לזה. והא יש לפרש דתנא דרישא סובר כרשב"ג, ואיכא דאמרי הוא התנא דפליג. וגם לא מובן מה שפשיט מתנא דרישא דשפיר עבד, הא משמע דמי שפשיט מת"ק הוא עצמו שהביא כל הברייתא, שתניא שם גם מה שתנא דאיכא דאמרי פליג, ואיך פשיט להלכה מזה. ואם נימא כהריב"א בתוס' ע"ז דף ז' ע"א ד"ה בשל, שהא"ד הוא לגבי לשון ראשון כטפל לעיקר, והלכה כלישנא קמא, הא שפיר פשיט ומה הקשו אדרבה למיפשט לאידך גיסא מן הסיפא. ודוחק לומר שפליגי הפושט והמדחה בבבא בתרא בהמחלוקת דאיתא שם בתוס' בע"ז, דלרש"י בשל סופרים הלך אחר האחרון, ונימא דמדאורייתא הוא גם רשאי לעבורי אחסנתא ורק מדרבנן אין רוח חכמים נוחה הימנו, וא"כ המחלוקת היא בשל סופרים והאחרון הוא הא"ד והלכה כדבריו, וזו סברת המדחה. או שדעת הפושט כר"ת שם, דבדאורייתא לחומרא בדרבנן לקולא, ונימא שזהו קולא בדרבנן שרשאי לעבורי אחסנתא. או שנימא שהוא מדאורייתא, מדחזינן שכשהעביר נחלתו מבניו בלשון ירושה אינו יכול ואין דבריו מועילין כלום אף מדאורייתא (ב"ב ק"ל ע"א), לכן אף בלשון מתנה שמועילין דבריו, מ"מ יש למשמע שהוא נגד רצון התורה. וגם מוכח קצת מהא דכתב הרמ"א בחו"מ סימן רפ"ב דמי שציווה לעשות במעותיו הטוב שאפשר לעשות יתנו ליורשיו כי אין טוב מזה. וכתב הסמ"ע בסק"ד, ומסיק שם המרדכי ואפילו להקדישן, זה עדיף, ומטעם דהרי זכתה להן התורה בפרשת נחלות דיקומו היורשין תחת מורישהן בנחלתן וירושתן. הרי חזינן שאף ללשון עשייה שאומר המוריש, ופשוט שה"ה לשון נתינה, כשנותן לאחרים אין זה כרצון התורה, ולכן הוא כאיכא דאמרי משום שהולכין בשל תורה לחומרא, וכן סובר המדחה, שוודאי דוחק גדול הוא.

וא"כ איך פשיט מתחילה מת"ק דברייתא כשידע הפושט גם מהא"ד. ומש"כ הרשב"ם לתרץ, דלאיכא דאמרי לא מסיק השתא אדעתיה, וגם כתב ואורחא דגמ' לאתויי ראייה בכל דוכתא מרישא ומהדר ליה מסיפא, תמוה קצת. דבכה"ג דהכא שהפושט הביא כל

לשון הברייתא, אף את הא"ד דבסיפא, לא מצינו. דהרי הי"ל לאסוקי פשיטותו, דמפורש דפליגי.

ואולי יש לפרש דלדעת הפושט דשפיר עביד ולא פליגי רבנן ארשב"ג, ת"ק היה סובר דהעובדא היתה דבשש, שהוא פחות מחציו, לא היה נותן את המרגליתא, אבל כיון שהיה להקדש שבע נתן המרגליתא להקדש. ונמצא שמחמת שיוסף בן יועזר הקדיש את העיליתא דדינרי שהיה לו, שהיה להקדש עי"ז שבע נתן להם. ונמצא שיוסף בן יועזר גרם שיכניס בנו שש להקדש. והא"ד סובר דהעובדא היתה דאם לא היה להקדש אלא שש, נמי היה נותן להקדש בעד השש, ונמצא שלא היה להם להקדש כלום מהקדשו של יוסף בן יועזר, אלא לבנו נתווסף מה שנתן אביו יוסף בן יועזר. ודייק הפושט מת"ק, הכניס - מכלל דשפיר עבד, שהרי ע"י מעותיו שהקדיש יוסף בן יועזר עיליתא שלו, יחד עם בנו שהכניס שם היתרים על השבע, היתה המרגליתא להקדש. והיה סבור שהא"ד לא פליג ע"ז דיוסף בן יועזר שפיר עביד, דהא בשעת ההקדש לא היה שייך שידע מעובדא דאירע אחר זמן שימצא בנו מרגליתא וימכרנה להקדש. להכי אף להא"ד כתבו שיוסף בן יועזר הכניס אחת אף שחזרה אח"כ לבנו.

ומחלוקת דתנאי הוא על הבן, שלת"ק גם הוא עשה כשורה אף שלא היה נותן בפחות משבע, דהא לא היה מחויב ליתן להקדש מה שמצא בפחות משוויו, אף שהקדש צריך לזה. דאין עליו חיוב יותר מכל ישראל, שיצטרכו לגבות מכל ישראל, וגם אותו יחייבו רק כאחד מהם. ואם לפי ממון יגבו, ג"כ לא יתחייב לחלקו אלא כאחד מכל העשירים, שג"כ לא יהיה סך גדול כל כך. ולכן כשנתן להקדש אף בכל מה שהיה להם, כיוון שהוא עדיין שווה עוד שש עיליתא דינרי שהוא סך גדול, יש לכתוב עליו לשבח לזכרון שהוא הכניס שש היתרים שלא היו להקדש. והא"ד סובר דהבן לא עשה כשורה, דכיוון דלדידיה היתה העובדא שהיה נותן בעצם בעד שש, מאחר שלא היה להקדש אלא שש לא הי"ל ליקח יותר מחמת שאביו הקדיש עוד עיליתא, והוא לקח חזרה את מה שהקדיש אביו. ולא נחשב שעשה שלא כשורה מחמת שלא הי"ל ליקח כל ממון ההקדש, דלכאורה אין טעם לזה, מאחר שאדרבה הוא נותן להם ממש סך גדול כזה. שהרי אם היו להם י"ד עיליתא דדינרי, והיו נותנים לו כל הי"ג, לא היה שום גנאי אף שהוא עשיר, כיוון שגם העשירים לא היו מחוייבין להתנדב, ואף אם היו רוצים להתנדב גם סך גדול לא היו יכולין לנדב יותר מחומש אחר תקנת אושא. שפשוט שאף קודם תקנת אושא, אף שהיה רשאי, לא היה שייך שיהיה עליו חיוב אף ממידת חסידות. דהא אין לנו חסיד גדול יותר מיעקב אבינו, ולא אמר שיתן חומש אלא בעניותו אבל כשיתעשר יתן גם רביע וגם

שליש, אלמא דאף חסיד היותר גדול לא היה עליו אף מידת חסידות ליתן יותר מחומש אף כשהוא עשיר גדול.

וגם ניחא ומדויק מה שבכתובות דף נ' ע"א על הא דא"ר אילעא באושא התקינו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, והוא לענין צדקה כדפרש"י, אמר רב נחמן ואיתימא רב אחא בר יעקב מאי קרא וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו. שלכאורה הא יכולין הסנהדרין לתקן אף בלא קרא, וכדחזינן משתי תקנות הראשונות דלעיל מזה ומשתי תקנות שלאחר זה בכתובות שם, שלא הביא שום קרא עלייהו. ואף אם נימא שחמירא תקנתא דרבנן דאית להו אסמכתא מקרא, לתקנתא דלית להו אסמכתא מקרא, וכן מסתבר והאמת (ועיין בתוס' חולין דף ו' ע"ב בד"ה והתיר, שעל מה שאיתא בירושלמי חלה פ"ד ה"ד דתני איסי בשם רבי עקיבא מעשרות לירק מדבריהם, שלכן לא חששו בחוץ לארץ להפריש אפילו תרומה גדולה מירק, פירשו התוס' דהיינו שאין למעשרות דירק אסמכתא מן הפסוק כמו שיש לשאר פירות דאסמכו רבנן אקרא, הרי דחמירא תקנתא שיש לה אסמכתא מקרא כמעשר פירות שנוהגת גם בחו"ל מתקנתא שאין לה אסמכתא מקרא כמעשר ירק), לא היה שייך לומר בלשון קושיא מאי קרא, דהא אין הכרח שיהיה קרא ע"ז שתיקנו, אלא היה להו לומר קרא אשכחן.

אבל הוא משום דהוקשה לר"נ ולראב"י ע"ז שתיקנו דבר שהוא להפקיע ממצוות צדקה, ואף שליכא עליו חיוב ליותר מחומש, מ"מ מעשה מצווה הא הווי שא"כ איכא מידת חסידות, ולא היה להו לתקן להפקיע אינשי חסידי מלעשות כמידת חסידות. ואף שמצינו שיש כוח ביד חכמים אף לבטל מצווה חמורה יותר ממידת חסידות, הכא שהוא גם פסידא דעניים לא היה להם לתקן. אלא מוכרחין לומר דאין בזה אפילו מידת חסידות, אף ליתן לצדקה, ליותר מחומש. וע"ז הא ודאי צריך קרא. שלכן שפיר אמרו בלשון קושיא מאי קרא, והשיבו שהוא מקרא דיעקב. ולכן אף שעובדא דיוסף בן יועזר ובנו היו קודם תקנת אושא, לא היה עליו שום חיוב, אף לא ממידת חסידות ליתן אפילו השש ששווה מרגליתא יותר.

וא"כ ודאי לא היה שייך לגנותו על שנטל שבע עיליתא מהקדש, דהא שש עיליתא דדינרי מהי"ג ששווה המרגליתא, שהוא קרוב לפלגא נתן להקדש, אף כשעדיין לא היה אז תקנת אושא. וצריך לומר דכיוון דהעובדא היתה שהיה נוטל גם רק שש שהיה להקדש קודם שהקדיש אביו יוסף בן יועזר לעונשו שלא יירשנו מחמת שלא היה נוהג כשורה, ורק מחמת שעיליתא השביעית היתה של אביו, שהרי ידע דאביו הקדישה, חזר בו מדעתו הראשונה. ורשאי היה לחזור בו שהרי לא הוציא מפיו וגם לא במחשבתו, אף

שאמר שאילו לא היה להקדש אלא שש היה נותן בעד השש אבל כיוון שיש להקדש שבע אינו רוצה ליתן בפחות משבע, מאחר דיש להקדש שבע וממילא לא היה זה במחשבתו ליתן להקדש בשש. ואף אם אמר שאילו השביעית לא היתה מהקדשן של אביו נמי היה נותן בשש, אבל כיוון שהשביעית היא מהקדש אביו שרצה לעונשו אינו רוצה ליתנה בפחות משבע, ג"כ רשאי.

אבל היה הגנאי עליו בזה שלא קיבל עליו העונש של אביו שהעניש אותו במה שהקדיש. והווי לגנאי שכתבו הא"ד כמו השבח לת"ק, שפי' רשב"ם דזכות אביו שהקדיש אחת לתוכחה לבנו, הועיל שהוכשר הבן והקדיש שש. וכן הוא הגנאי לא"ד שהיה להיפוך, שלא קבל עליו העונש של אביו לתוכחה ולהיטיב מעשיו. והיה זה לגנאי על הבן שלא קיבל התוכחה והעונש של אביו. אבל אביו יוסף בן יועזר עשה כהוגן. שלכן הוכיח מת"ק שיוסף בן יועזר שפיר עבד דלא פליג עליו הא"ד בזה, וזו הוכחת הפושט שהביא את כל הברייתא להוכיח שרבנן לא פליגי עליה דרשב"ג, דאם לא היו הבנים נוהגים כשורה, זכור לטוב.

והמדחה סובר דהא"ד סובר דהיה מה שכתבו דבנו הוציא שבע, להורות שיוסף בן יועזר לאו שפיר עבד, דלא הי"ל לעונשו בזה שהקדיש עליתא דדינרי שהיה לו כדי שלא יירש בנו, דלכן לא הועיל זה על בנו, ולא קיבל תוכחה זו. וכשהזמין לו השי"ת המרגליתא שמכרה להקדש, השתדל להשיג העיליתא של אביו ולבטל עונשו של אביו, והראה בזה השי"ת דלאו שפיר עבד. וזהו באור נכון בגמ'. אבל מש"כ הרשב"ם דתנא דרישא ס"ל דלא פליגי וכו"ע סברי כרשב"ג, ולא פי' דהוא רשב"ג או תנא אחר דסבר כרשב"ג, צ"ע עדיין.

[י]. בהא דאף קודם תקנת אושא לא היה חיוב, אף לא ממידת חסידות, ליתן יותר מחומש להקדש ולצדקה, ומחלוקת הפוסקים אם שיעור חומש הוא גם לעשיר גדול

והא דכתבתי שפשוט דאף קודם תקנת אושא לא היה חיוב, אף לא ממידת חסידות, ליתן לצדקה ולהקדש יותר מחומש, משמע כן מלשון הרמב"ם פ"ז ממ"ע ה"ה, דכתב בא העני ושאל די מחסורו נותן לו כפי השגת ידו, וכמה, עד חמישית נכסיו מצווה מן המובחר. וכתב זה לדין התורה, שהרי לא הזכיר כאן התקנה דאושא. ואף שמה שלא הזכיר, הוא משום שסמך על הא דכתב בסוף הלכות ערכין, לעולם לא יקדיש אדם ולא יחרים כל נכסיו. ומסיק, בזה וכיוצא בו אמרו חכמים חסיד שוטה מכלל מבלי עולם, אלא כל המפזר ממונו במצוות אל יפזר יותר מחומש. ואיתא בכ"מ ובמ"ע וברדב"ז שהוא בפ"ד דכתובות. מ"מ הא דרך הרמב"ם לכתוב תחילה איך הוא דינא דאורייתא, ובכל

זאת כתב שרק עד חמישית נכסיו הוא מצווה מן המובחר. ומזה מוכח שמש"כ בהלכה א', מ"ע ליתן צדקה לעניים כפי מה שראוי לעני אם היתה יד הנותן משגת, הוא כשיש לו הרבה יותר. ונקט ד' הלכות אחרות, החיוב שעל העשיר גדול ועל הציבור מה שצריכין ליתן לעניים. ובה"ה כתב לסתם אינשי, כשהן יחידים, שאין ידם משגת הרבה ככל צורך העני, שעכ"פ צריך ליתן לו כפי השגת ידו, ויותר אינו מחויב אף שיש לו עוד מעות. דהא באין לו יותר לא שייך למינקט עליו שום דין, דלבד פטור דאנוס שהוא פטור גם בשאר מצוות, הרי מצוות צדקה הא לא נאמר עיקר דינו אלא על מי שיש לו. דהא כתיב מצוות צדקה בלשון פתוח תפתח את ידך ולא תקפוץ את ידך (דברים ט"ו, ז' - ח'). שלכן כתב בלשון שאלה ותשובה, וכמה, דמאחר דא"צ ליתן כל מעותיו אלא מקצת מהם, הרי צריך לידע וכמה הוא המקצת שחייב. והשיב שהוא עד חמישית נכסיו מצוה מן המובחר. וכן כתב הטור ביו"ד ריש סימן רמ"ט.

אבל לשון המחבר בש"ע הוא, שיעור נתינתה אם ידו משגת יתן כפי צורך העניים, ואם אין ידו משגת כל כך יתן עד חומש מנכסיו מצווה מן המובחר. שהשמיט בדין אין ידו משגת הלשון שכתב הרמב"ם, נותן לו כפי השגת ידו וכמה, והוסיף תיבות כל כך. משמע לכאורה שסובר שאם הוא עשיר גדול, שאף אחר שיתן להעניים כל צרכם יהיה עדיין עשיר גדול, ליכא בהו שיעור חומש, אלא צריך ליתן כל צורך העניים אפילו כשהם יותר מחומש. ורק אם אין ידו משגת כל כך, היינו שאינו עשיר גדול, בזה נאמר שיתן עד חומש נכסיו.

דלהרמב"ם דבין בהלכה א' שכתב עצם חיוב מצוות צדקה שהוא כפ"מ שראוי לעני אם היתה יד הנותן משגת, ובין בה"ה באין יד הנותן משגת, כתב נותן לו כפי השגת ידו, ואחר זה כתב וכמה, עד חמישית. וקאי זה על תרווייהו, דבין שיד הנותן משגת שבהלכה א', ובין בהלכה ה' באין ידו משגת שנותן כפי השגת ידו, שהוא רק בשיעור חמישית. ודין אחד להם, שאם חמישית נכסיו סגי יתן אף הוא עצמו, כגון כשליכא שם עוד אינשי אלא הוא לבדו. ואם צריכים ליותר מחמישית אינו מחויב ליתן להם יותר, אף לא מצד מצווה מן המובחר. וליכא חילוק לדינא בינייהו (היינו בין הנידון בהלכה א' והנידון בהלכה ה'), אלא לעניין מציאות הכמות. שבחומשו של העשיר יכול לזון כמה עניים לכל צורכיהם בחמישית נכסיו שלו. וסתם אינשי לא סגי חמישית נכסים שלהם אלא למעט עניים, ויש שרק לעני אחד, ויש שאף לעני אחד לא סגי.

ולהש"ע איכא חילוק לדינא, שלעשיר גדול לא נאמר שיעור חומש, ורק אם אינו עשיר גדול נאמר שיעור חמישית נכסיו למצווה מן המובחר, ואחד מעשרה לבינוני. ותמוה

מנא לו לחלוק על הרמב"ם, דהא בב"י לא הביא חולקים בזה. ופלא שלא מצאתי מי שהעיר ע"ז ששינה מלשון הרמב"ם והטור. גם לא הזכיר מתקנת אושא דאל יבזבז יותר מחומש. ואף שהרמב"ם נמי לא הזכירו, דאף שגם בלא תקנת אושא כתב שרק חומש איכא מצווה מן המובחר, הא סוף סוף נוגע זה לעניין איסורא. שמדינא אף שליכא חיוב גם למצווה מן המובחר, הוא רשאי אם ירצה גם ליתן יותר מחומש, ומצד תקנת אושא אסור מדרבנן. כדחזינן ממר עוקבא שבזבז לפלגא ממוניה (כתובות ס"ז ע"ב), והקשה עליו מר' אילעאי דאמר באושא התקינו דאל יבזבז יותר מחומש, ותירץ דה"מ מחיים ומר עוקבא בזבז אלאחר מיתה, והביאו הב"י. והרמב"ם שלא הביאו כאן גבי צדקה, הא הביאו בסוף הלכות ערכין. אבל בש"ע לא הביא זה בשום מקום. דאף באו"ח סימן תרנ"ו לעניין שאר מצוות לא הזכיר המחבר בש"ע דינא דאל יבזבז יותר מחומש. אבל שם לעניין שאר מצוות אולי סובר שאינו מחויב לבזבז אפילו חומש ואף לא עישור נכסיו. כדמשמע קצת שם בב"י (סי' תרנ"ו ד"ה כתב הרא"ש), שכתב על הר' ירוחם דמסיק ומ"מ בעישור נכסים חייב לקנותו, וכתב הב"י ולא ידעתי מנין לו. אך אפשר שהוא לעניין שמחייב לקנות בעישור אף שלא מחייב בחומש, כתב דאינו ידוע מנא לו זה. דאף שלעניין צדקה איכא חילוק, דאינשי שהם בינונים נותנים עישור נכסים ולא חומש, מ"מ מנא לו זה שלעניין שאר מצוות, אף עוברת, הוא מחויב בזה. דאולי גם עישור נכסים הוא סך גדול טובא שאין לחייב להוציא על שאר מצוות. דהא בצדקה נמי אף שהוא מידת בינוני, לא נאמר שהוא חובה עליו, ואין למילף מצדקה לחיוב להוציא על מצוות, כמו שאין למדין לחומש. וכוונת הב"י שאינו יודע מנא לו החילוק לעניין חיובא דשאר מצוות כשהיא מצוה עוברת, שחומש אין לחייב, ובעישור נכסים יש לחייב. עכ"פ הש"ע בשום מקום לא הביא תקנת אושא אף שהביאו בב"י, וגם זה לא ראיתי מי שעמד בזה וצ"ע.

[יא]. הדיוקים הסותרים בעניין הרחיקו העדים חתימתן מהשטר

ובבבא בתרא בדף קס"ב ע"ב לענין הבעיא דהרחיקו העדים חתימתן מן הכתב שיטה ומחצה, דדייק מהברייתא שהובא שם לעיל מזה, שתניא הרחיק את העדים שני שיטין מן הכתב פסול שיטה אחת כשר. מרישא, שתניא בהרחיקו שני שיטין פסול - הא שיטה ומחצה כשר, ומסיפא, שיטה אחת כשר, דייק הא שיטה ומחצה פסול. ומסיק אלא מהא ליכא למישמע מינה. ופי' הרשב"ם דחדא דווקא או סיפא או רישא, ותנא הא אטו הא, וכן פירשו התוס'. ולא מחמת שהוא ספק להברייתא, דלא כברייתא שניה שהובאה אח"כ דפשיטא לו דשיטה ומחצה כשיטה אחת דמיא וכשר.

[יב]. אם אפשר לבאר במצא מעות לפני שולחני, שגם שם היה ספק לתנא במונחים על גבי שולחן

ובב"מ דף כ"ו ע"ב לעניין מצא מעות לפני שולחני הרי אלו שלו (דאמרינן מן הבאין נפלו, שהרי השולחן מפסיק בין שולחני למעות שנמצאו, ואם מן השולחני נפלו, היה להם להימצא בינו לכיסא שהשולחן מונח עליו - רש"י), בין הכיסא לשולחני הרי אלו של שולחני, ואמר רבי אלעזר אפילו מונחין על גבי שולחן (הרי אלו שלו), דמהדיוק ממתני' בדין מונחין ע"ג שולחן אמר שליכא למישמע מינה. משום דמרישא דנקט לפני שולחני הרי אלו שלו, הווי הדיוק דע"ג שולחן דשולחני. ומסיפא דבין הכיסא ולשולחני הרי אלו של שולחני, הווי הדיוק דע"ג שולחן שלו. ומסיק אלא מהא ליכא למישמע מינה, והקשתה הגמ' ורבי אלעזר הא מנא ליה, אמר רבא מתניתין קשיתיה מאי איריא בין הכסא לשולחני של שולחני ליתני על שולחן אי נמי מצא בשולחנות כדקתני רישא מצא בחנות שלו אלא שמע מינה אפילו מונחין על גבי שולחן הרי אלו שלו. וכל הקושיא היתה רק ורבי אלעזר הא מנא ליה ולא אמר דמשמע דהוא ספק לתנא, ויקשה על רבי אלעזר שפשיטא לו דאפילו מונחין ע"ג שולחן שלו, אך שיתרץ רבי אלעזר כרבא, דאיכא לר"א ראייה גדולה ממתני' דאפילו מונחין ע"ג שלחן ה"א שלו, שלכן מכריע זה הספק דהיה נעשה לנו מסתירת הדיוקים מרישא לסיפא. אך אפשר דאה"נ דמקשה זה לר"א, וכולה הוא מהמקשה מתנן עד הא מנא ליה. ורבא מתרץ הקושיא, שר"א יש לו הוכחה ממתני', ואין למידק כלל דיוקים סותרים, אלא שגם ע"ג שולחן הוא בכלל לפני שולחני.

[יג]. מחלוקת הרא"ש והרי"ף במסקנא מן הדיוקים הסותרים גבי היתר שטיחת כסות אבידה לצורכו ולצורכה

ושם בדף ל' ע"א, בבעיא דמצא כסות ושוטחה לצורכו ולצורכה מאי, שדייק מרישא דמתניתין שוטחה לצורכה - הא לצורכו ולצורכה אסור, ומסיפא אבל לא לכבודו, פשיט הא לצורכו ולצורכה שפיר דמי. ומסיק, אלא מהא ליכא למשמע מינה. ואחר שהביא הגמ' משני מקומות לפשוט שאסור ונדחו, הרי לא איפשיטא. ואיתא ברא"ש (סימן כ') וכיוון דלא איפשיטא אזלינן לחומרא. והרי"ף לא הביא כלל הבעיא, אלא נקט המשנה שוטחה לצורכה אבל לא לכבודו, ונקט הברייתא דנמי נאמר כן ברישא, ונוסף שם הא דנזדמנו לו אורחים לא ישטחנה בין לצורכו בין לצורכה, וכתב טעם הגמ' דחיישינן לה משום עינא בישא ומשום גנבי ולא משום דלצורכו ולצורכה אסור. וליכא ראייה ממה שנקט טעם דעינא בישא וגנבי, שסובר להלכה שלצורכו ולצורכה ללא חשש זה מותר, משום דהוא לאסור אפילו כשהוא שוטחה רק לצורכה. ונמצא לכאורה שלא הוזכר

ברי"ף דין דלצורכו ולצורכה דבעי הגמ', שזה היה תמוה, שלכן מוכרחין לומר דכיוון דממה שנקט מתני' דשוטחה לצורכה אבל לא לכבודו, ולשון הברייתא לא ישטחנה לא ע"ג מיטה ולא ע"ג מגוד לצורכו אבל שוטחה ע"ג מיטה וע"ג מגוד לצורכה, שסתרי הדיוקים, הוא כמפורש שהוא ספק מצד סתירת הדיוקים.

הרי דסובר הרי"ף דליכא למשמע מינה דאמר בגמ' הוא דבכוונה לדייק בתרווייהו נקטו לשון זה במתני' ובברייתא, שנדע מזה שלצורכו ולצורכה הוא ספק לתנא דמתני' ולתנא דברייתא. והרא"ש סובר שלא מטעם ספק נקט כן התנא, אלא שיש לנו לומר דפשיטא ליה לתנא, ובחדא דווקא, והשניה נקט אטו הא דפשיטא, ואנן לא ידעינן באיזו מהן הוא דווקא. והוא כפי' הרשב"ם ותוס' ב"ב, ופי' הרא"ש נדרים דף ס' עצמו, שאין אומרין שהיה ספק להתנא, ולכן הוצרך לומר שאזלינן לחומרא לא מפני ספק דמתני' אלא מטעם דלא איפשיטא הבעיא.

[יד]. בשומר שאמר הריני משלם, מדוע לא נפסק דהווי ספק אם קונה את הכפל ובדף ל"ד ע"א אמתני' דשומר חינם ששילם הגניבה ולא רצה לישבע ונמצא הגנב - משלם כפל לשומר, נשבע ולא רצה לשלם - נמצא הגנב משלם כפל לבעל הפיקדון, לעניין אמר הריני משלם ועדיין לא שילם, דאיכא סתירה מהדיוקים דמתני'. דמרישא דשילם ולא רצה לישבע, יש למידק הא אמר ולא שילם משלם הכפל לבעלים. ומסיפא נשבע ולא רצה לשלם, יש לדייק הא רצה לשלם אע"פ שלא שילם הוא לשומר, ומסיק אלא מהא ליכא למשמע מינה. יש לפרש דלתנא דמתני' הוא ספק, אבל כיוון שלא אמר במתני' בפירוש, שייך שיכריעו גם האמוראים. דלכן אמר רב חייא בר אבא א"ר יוחנן דאף בהריני משלם - הכפל לשומר.

אבל לכאורה חזינן מגמ' בסמוך דלר' יוחנן אוקימנא למתני' דברישא לאו שילם דווקא, אלא ה"ה אמר הריני משלם ואם כן היה פשיטא לתנא דבהריני משלם הכפל לשומר. דהא רצה לתרץ אליבא דרב פפא ללישנא בתרא, דבשואל נמי כיוון שאמר הריני משלם מקני ליה כפילא, דהברייתא דהביא ר' זביד להקשות ממנה על דין זה דתניא השואל פרה מחברו ונגנבה וקידם השואל ושילם משלם כפל לשואל, דמי אלימא ממתני' דקתני שילם ואוקימנא באמר, ה"נ באמר. הרי מפורש דלרב חייא בר אבא אמר ר' יוחנן, מפרש גם במתני' דתנן שילם שהוא לאו דווקא, דה"ה אף באמר הריני משלם הכפל. ולא שלמתני' מספקא ליה באמר הריני משלם, ורחב"א אר"י הכריע מעצמו הספק, אלא שכן פירשו מתני' דרישא לאו דווקא וסיפא דווקא, ונקט רישא שילם אטו סיפא. אבל מ"מ יש לפרש דכשאמרה הגמ' דמהא ליכא למישמע מינה היתה הכוונה דיש לפרש

בשביל זה שהוא ספק לתנא, אבל רחב"א אר"י הוא דמפרש למתני' דברישא לאו דווקא שילם דה"ה אמר הריני משלם, נמי הכפל לשומר, והוא לא מדיוקא דמתני' אלא דכיוון דמסתבר לו כן, וגם תניא בברייתא כן, לא מסתבר דמתני' יפלוג ע"ז.

[טו]. ביאור ספק הגמ' בדיוקים הסותרים ממתני' דהנח לפני, ודברי רב הונא בהנח לפניך ובדף פ"א ע"ב גבי מתני' דשמור לי ואמר לו הנח לפני - שומר חינם. ואמר רב הונא אמר לו הנח לפניך - אינו לא שומר חינם ולא שומר שכר, בבעיא דהנח סתמא אם נעשה ש"ח, דדייק ממתני' דהנח לפני ש"ח, דבהנח סתמא ולא כלום. והשיבו אדרבה מדאמר ר' הונא הנח לפניך אינו לא ש"ח ולא ש"ש, הא סתמא ש"ח הווי, ומסיק אלא מהא ליכא למשמע מינה, לכאורה היה אפשר לפרש דהוא ספק. אבל הא הנידון הוא רק כשאיכא סתירה מרישא לסיפא מהדיוקים, שייך לומר דהוא ספק. אבל כשלא נאמר במתני' אלא דין אחד, הא ודאי יש לנו לדייק. והכא בהנח סתמא ליכא סתירה במתני' ויש לנו ודאי לדייק ויקשה על ר"ה אם נימא דר"ה שאמר הנח לפניך הוא דווקא, שרק באמר לפניך אינו שומר אבל כשאמר הנח סתמא הוא שומר. אך אולי בלשון ר"ה לא נדייק, ולא יקשה עליו ממתני'. אבל הא כן הוא גם להיפוך בלשון ר"ה, כיוון שלא אמר אלא דין אחד דבאומר הנח לפניך אינו שומר, הרי יש לנו לומר דהוא דווקא, אבל בהנח סתמא הוא שומר, ויקשה על ר"ה ממתני'.

ונצטרך לומר דר"ה פסק בהנח סתמא דלא כמתני' מאיזה טעם, שהיה לו בקבלה שמתני' יחידאה היא. או משום דר"ה הוא כרבנן דרבי, במתני' דב"ק (דף מ"ז ע"א) במכניס סתמא ברשות פירותיו או קדרותיו לחצר בעל הבית ואכלן או שברן שורו של בעל הבית, דלרבנן בעל חצר חייב, ולרבי אינו חייב עד דיקבל עליו לשמור, כדרצה הגמ' לומר דהוא כתנאי אם יש קבלת שמירה בסתמא, ודלא כהמדחה, ומתני' שפוטרת בהנח סתמא, כרבי. ונימא שר"ה סובר דהלכה כרב בב"ק דף מ"ח ע"ב שהלכה כת"ק שבסתם הווי קבלת שמירה, כשיטת התוס' ב"ק דף מ"ח ע"ב ד"ה ושמואל, שבזה אף שהוא בדיני הלכה כרב, משום דרבא סובר כן. ואף בלא זה שייך שר"ה יסבור כרב שהלכה כת"ק, משום שהוא תלמידיה דרב, אף שהלכה גם בזה כשמואל כבכל ענייני ממון, כדסברי הרי"ף והרמב"ם. שא"כ הא יש לנו לומר דבין במתני' בין בלשון ר"ה הדיוקים הם דווקא ופליגי אהדדי.

אבל הגמרא לא רצה לומר דר"ה הוא דלא כמתני'. ואולי משום דמשמע שאמר ר"ה זה על מתני', דדווקא באמר הנח לפני תנן דהוא ש"ח, אבל באמר הנח לפניך אינו שומר כלל, ולא אמר שמדויק ממתני' דגם בהנח סתמא אינו שומר כלל. הרי סובר ר"ה שמתני'

שנקט הנח לפני הוא לאו דווקא, אלא הוא לדייק היפוכו ממש דהיינו הא כשאמר לפניך אז אינו שומר. ולכן הוא ספק אם במתני' הוא דווקא, או לשון ר"ה הוא דווקא, אף שלא נאמר אלא דין אחד בין במתני' בין בדברי ר"ה, שהווי לדינא ספק מחמת שלא ידעינן אנן כוונתו של רב הונא, איך פירש במתני' אף שלר"ה היה ברור.

[טז]. ישוב הסוגיא דבנות צדוקין, שלכאורה מוכח ממנה שדיוקים סותרים הם ספק לדידן דווקא, לדעת הרי"ף שס"ל דהם ספק לתנא ובנדה דף ל"ג ע"ב בבנות צדוקין, שבמתני' תנן דבזמן שנהגו ללכת בדרכי אבותיהן ה"ה ככותיות פרשו ללכת בדרכי ישראל ה"ה כישראלית. ובעי בגמ' סתמא מאי, ופשיט מרישא דיש לדייק דסתמא הן כישראלית, והשיב דמסיפא יש לדייק דסתמא הן ככותיות, ומסיק אלא מהא ליכא למישמע מינה. ופשיט מהמשך המשנה, רבי יוסי אומר לעולם הן כישראלית עד שיפרשו ללכת בדרכי אבותיהן, הא לת"ק סתמא ככותיות. משמע דאין לפרש דכוונתו דלת"ק הוא ספק, דא"כ מאי פשיט מר' יוסי דאמר לעולם הן כישראלית עד שיפרשו ללכת בדרכי אבותיהן מכלל דת"ק סבר סתמא ככותיות, הא אף אם ת"ק סובר שהוא ספק שייך פלוגתא דר' יוסי עלייהו, דהוא סובר שליכא ספק אלא שהן ודאי כישראלית לקולא. אלא דמוכרחין לפרש דהיה ברור לת"ק דמתני' איך הדין, אך שאנן לא ידעינן, דלא משמע לן כלום מסתימת דבריהם אם הלשון הוא דווקא לדייק ממנו דסתמא הן כישראלית, וסיפא נקט היפוכו נמי בוודאי איידי רישא. או לשון הסיפא דווקא לדייק ממנו דסתמא הן ככותיות, ולשון הרישא שהוא היפוכו נקט נמי בוודאי איידי סיפא. שלכן מהא שא"ר יוסי דלעולם הן כישראלית עד שיפרשו ללכת בדרכי אבותיהן, דהוא שפליג וסובר דסתמא הן כישראלית, נפשט דלת"ק סתמא ככותיות. אבל על זה שלת"ק הוא ספק, שג"כ היה שייך מחלוקת דר' יוסי עליו לא עלה על הדעת כלל.

ונמצא שמכאן שייך ללמוד גם לכל מקום בגמ' שמסיק אלא מהא ליכא למישמע מינה, שנמי אין פירושו דהוא ספק להתנא אלא דאנן לא ידעינן. ותוס' ב"ב דף ק"ד (לעיל אות ח') ודף קס"ב (לעיל אות י"א) ולתוס' ופי' הרא"ש נדרים דף ס' (לעיל אות ח') שלא מפרשי שהוא ספק להתנא, אלא שלתנא הוא ברור אבל אנן לא ידעינן איך הוא דין הברור שלכן לדידן איכא ספיקא, שיסוד פירושם הוא מסוגיא דנדה. ויקשה על הרי"ף (לעיל אות י"ג) שסובר דכשיש סתירה בהדיוקים הוא משום דהוא ספק להתנא.

ואין לומר דאף שלהתנא ידוע הדין, אבל כיוון שמזה דאמר אלא מהא ליכא למישמע מינה חזינן דהאמוראים לא ידעו איך הוא הדין הידוע להתנא, נמי הא הווי לן לדינא עכ"פ ספק, שלכן לא הוצרך הרי"ף לפרש. דהא חזינן דהיכא דאיכא פלוגתא דאמוראי

וליכא כללא בגמ' איך לפסוק, מסיק שלכן הוא בדין ספק, ובעיא דלא איפשיטא, מסיק הרי"ף ולא איפשיטא, שלכן הוא בדין ספק, והכא לא מסיק כלום. שלכן משמע שזה גופא שאיכא סתירה בהדיוקין מרישא לסיפא שהגמ' לא מתרץ כלום אלא מסיק מהא ליכא למישמע מינה, סובר דהוא ספק להתנא בין במשנה בין בברייתא.

דלכן כיוון שנקט הרי"ף המשנה והברייתא כלשונה שאיכא סתירה בין הדיוקין ואינו מביא תירוץ על זה, הוא כנקט שהוא ספק. אבל אם הפירוש הוא שרק לנו אינו מבורר איך סובר התנא אם רישא דווקא או סיפא דווקא, היה לו לרי"ף לאסוקי זה בהדיא כמו שמסיק בפלוגתא דאמוראי ובבעיות הגמ'. וא"כ משמע שבכה"ג שאיכא סתירה בדיוקין במשנה ובברייתא מרישא לסיפא, סובר הרי"ף שהוא כמפורש במשנה ובברייתא שהוא ספק.

ומצינו גם בנדרים דף ס' בהבעיא קונם יין שאני טועם יום, שאיכא סתירה בדיוקין מרישא לסיפא ומסיק אלא מהא ליכא למישמע מינה, והפשיטותא דר' אשי אידחי. דברא"ש איתא ולא איפשיטא ואזלינן לחומרא, והרי"ף שנדפס אצלינו על נדרים העתיק לשון הגמ' והפשיטות דסתירת רישא לסיפא, ומה שמסיק הגמ' בשביל זה אלא מהא ליכא למישמע מינה. משמע שמצד זה לבד סובר שהיא פשיטותא דלמתני' הוא ספק, שלכן אין צורך לאסוקי דמחמת דלא איפשיטא אזלינן לחומרא. דהא אף אם היה חילוק בין ספק בעצם שגם התנאים נסתפקו בזה לספק בעיא דלא איפשיטא מאמוראים, הרי הוא ספק דגם התנאים דמתני' ובריייתא נסתפקו בזה, וממילא אינו שייך להכלל דבעיא דלא איפשיטא לחומרא, דזהו כלל השייך לספיקות האמוראים. אלמא דהוא משום דלהרא"ש לא אמרינן שגם תנאי דמתני' ובריייתא נסתפקו, אלא שלהם היה ודאי, אך האמוראי לא ידעי איך היה הוודאי שלהם, אם לקולא או לחומרא, שנמצא שהספק הוא של האמוראי. שלכן כיוון שהאמוראי לא פשטו זה הוי לחומרא מדין ספק. ולהרי"ף נפשטה הבעיא לדבר אחד, היינו שהיה זה כבר ספק לתנאי דהמשנה והברייתא, והאמוראי שאיבעי להו זה אף אחר שידעו מזה, הוא אם נמצאו תנאי שפשיטא להו הדין דיש לן למיזל בתרייהו. וגם אם נמצא מי שיכול לפשוט הספק דהיו לתנאי ניזיל בתריה, דגם אמוראי היו רשאין לפשוט ספיקא דתנאי לפעמים. אבל הא יקשה מסוגיא דנדה על הרי"ף.

ומוכרחין לומר דהרי"ף לא חש לקושיא זו מאיזה טעם. ואולי הוא מהא דנקט מתני' בלשון ת"ק פרשו בסיפא שהוא לאלו ההולכות בדרכי ישראל ומכאן שאלה הן היוצאות מן הסתם, ולא ברישא דנהגו ללכת בדרכי אבותיהן. ור' יוסי נקט לשון שיפרשו

כשהולכין בדרכי אבותיהן. דבלא זה שר' יוסי אמר עד שיפרשו ללכת בדרכי אבותיהן, היה סבור שלשון זה דפרישה דת"ק אין זה לכוונת קפידא שנוגע לדינא, אלא שהוא לישנא בעלמא מחמת דהוא דלא כהרישא. דמחמת שאמר ברישא בזמן שנהגו ללכת בדרכי אבותיהן ה"ה ככותיות, נקט בסיפא שהוא היפוכו שהולכות בדרך ישראל, בלשון פרשו.

אבל כשחזינן שר' יוסי שלא נקט אלא חד בבא, שלא הי"ל לומר לשון פרישה, אלא עד שנודע שהולכות בדרכי אבותיהן, הרי משמע שלשון פרישה הוא הפקעה מסתמא. ולכן לת"ק שסתמא הן ככותיות, נקט לשון פרישה על אלו שהולכות בדרכי ישראל. ור' יוסי דאמר לעולם - דהיינו אף סתמן - הן כישראלית, נקט פרישה על אלו שהולכות בדרכי אבותיהן. שלכן ליכא ראייה מסוגיא דנדה כשנקט הגמ' מהא ליכא למישמע מינה, שהוא רק שאנן לא ידעינן כוונת התנא באיזו בבא נקט לשון דווקא ובאיזו בבא הוא איידי, כיוון שבאמת מעצם סתירת הדיוקים במתני' דנדה ה"א דהוא ספק לת"ק, והראיה ממחלוקת ר' יוסי היא רק מלשון פרישה דבמתני'. אלא שיש לפרש שבדרך כלל התנא נקט שתי הבבות בדווקא משום דגם להתנא היה ספק בהדין שיש למידק, וכן סובר הרי"ף. שלכן כיוון שנקט הרישא והסיפא שהוא סתירה לענין הדיוקים בהא דלצורכו ולצורכה, וכן בנדרים נקט הפשיטותא שהוא סתירה בדיוקים דרישא וסיפא וליכא למישמע מינה דין ברור בקונם יום סתם, הוא כנקט בפירוש שהוא ספק לדינא שהוא לחומרא.

וסובר הב"י בש"ע כהרי"ף, דהיכא דכתב שני דברים הברורים ואיכא סתירה בהדיוקים שבגמ' אמר על כה"ג בלשון ליכא למישמע מינה הוא פירוש שלהתנא היה ספק. שלכן גם הוא נהג כן (לעיל אות ז'), ונקט כאן בש"ע שלדין ברור דאיסור בסעיף י"ג כתב שדורש אל המתים שחייב בלאו הוא שעושה מעשה שמרעיב עצמו ולן בבית הקברות כדי שתשרה עליו רוח טומאה, וה"ה לכל מעשים בזה כדכתבתי לעיל. ובסעיף י"ד לדין ברור להיתר כתב שהוא להשביע את החולה בחייו לשוב אליו לאחר מיתתו להגיד לו את אשר ישאל אותו. ודין להשביע את המת שישוב אליו להגיד לו, שזה היה ספק אצלו, לא נקט ושבקיה בסתירה מדבריו כדי שיבינו שהיה אצלו ספק ולא הכריע, משום שלא רצה לפסוק שהוא ספק והניח הדבר ברשות לכל החכמים להכריע כדכתבתי.

[יז]. שימוש בחשמל בשבת בא"י

ובדבר החשמל (עלעקטרי) כבר כתבתי באג"מ או"ח ח"ד סימן ס"ד, שכיוון שהרוב בא"י נוהגין להתיר ע"פ הוראת חכמים, ואף בבתי כנסיות וישיבות ואף ת"ח וירא השי"ת

בבתיהם נוהגין רובם היתר, ולא ידוע לי פרטים, אבל שמעתי שהוא משום שעיקר ענין החשמל הוא עובד שלא ע"י אנשים, רק שמוכנים שם אנשים לתקן כשיתקלקל, והרבה מהם הם נכרים שאם הם תיקנו לא נאסר מחמת שיש גם בתי נכרים ויש גם בתי חולים, שלכן איכא ס"ס שמא לא נתקלקל כלל כרוב הזמן ואף אם נתקלקל שמא תיקנו נכרים, אף שוודאי ראוי לתלמידי חכמים ויראי השי"ת להחמיר, מ"מ רשאי שלא להחמיר כשהוא לצורך גדול. שא"כ כשאתה מרגיש שלהשאיר את הקדרה דהצאלענט על האור דחשמל הוא צורך גדול, אף שמצטמק ויפה לו יכול אתה להתיר, וכ"ש להשאיר המים חמין שצריכין לשתות, ולסמוך על ס"ס זה. אבל הא אתה יכול להשיג פרימוס ולהניחו דלוק על כל השבת והקדרה דצאלענט עליו ובהפסק במתכת דק מהאור, ובאופן הניכר שנעשה מע"ש. עכ"פ אם אי אפשר להשיג זה, יכול אתה לסמוך על המתירין כרוב חכמי א"י ויראי השי"ת. ומהראוי שתתיישב בזה עם הגרש"ז אויערבאך שיודע כל עניין החשמל בא"י.

והנני דודך אוהבך בלו"נ מאד, משה פיינשטיין